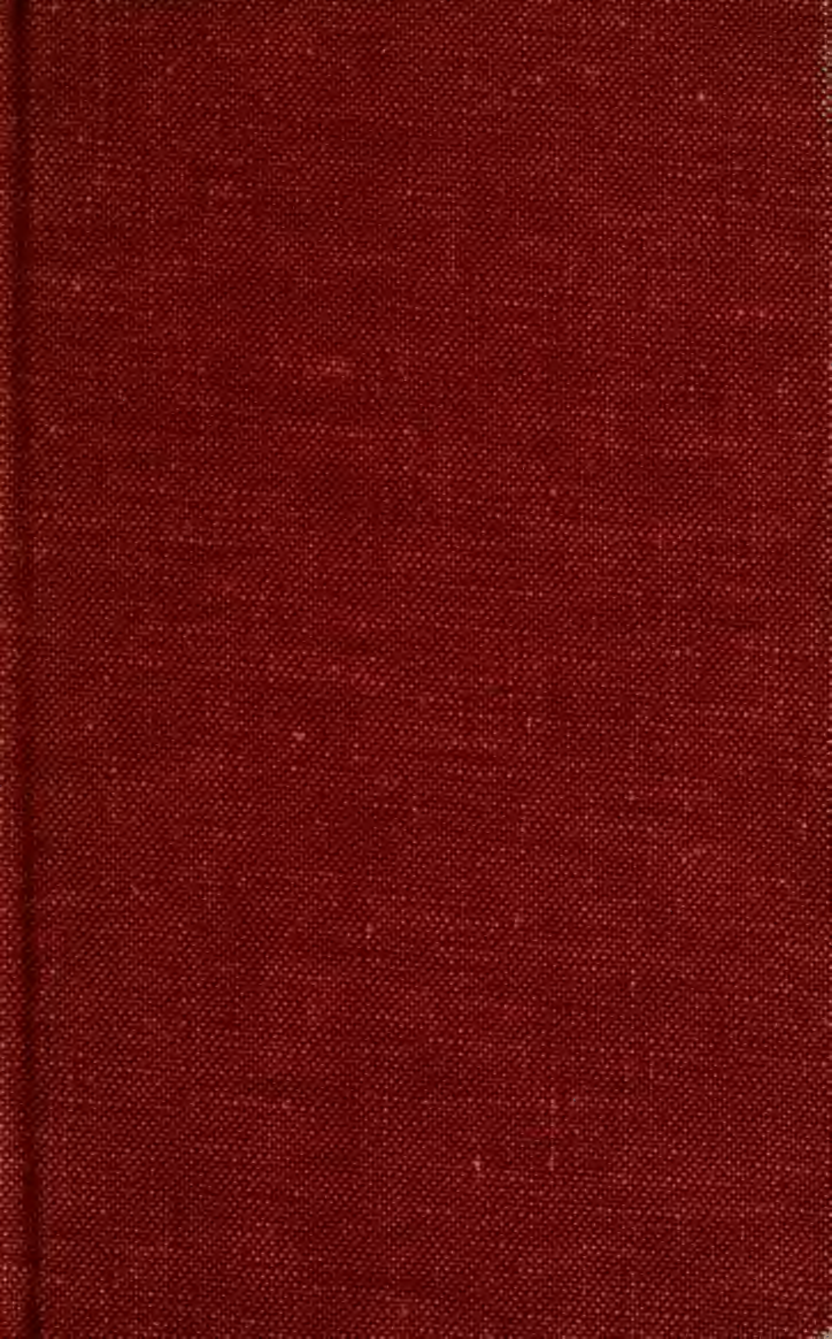


LE RÉALISME CHRÉTIEN ET L'IDÉALISME GREC

Par l'abbé L. LABERTHONNIÈRE

CINQUIÈME ÉDITION



PARIS (VI[e])
P. LETHIELLEUX, LIBRAIRE-ÉDITEUR
10, RUE CASSETTE, 10

LE

RÉALISME CHRÉTIEN

ET

L'IDÉALISME GREC

PERMIS D'IMPRIMER

Paris, le 8 avril 1904.

G. Lefebvre, vic. gén.

LE

RÉALISME CHRÉTIEN

ET

L'IDÉALISME GREC

Par L. LABERTHONNIÈRE



PARIS (VIe)

P. LETHIELLEUX, LIBRAIRE-ÉDITEUR

10, RUE CASSETTE, 10

LE RÉALISME CHRÉTIEN
ET
L'IDÉALISME GREC

CHAPITRE PREMIER

Rencontre du christianisme et de la philosophie grecque.

On peut dire qu'il y a eu rencontre du christianisme et de la philosophie grecque dès l'origine, dès que les apôtres eurent quitté Jérusalem pour annoncer « la bonne nouvelle ». Et dès l'origine aussi cette rencontre a donné lieu à ce qu'on a appelé depuis le conflit de la raison et de la foi, de la science et de la religion. C'est ce que saint Paul exprime déjà quand il dit que la prédication du Christ crucifié est folie pour les gentils. Ce conflit s'est renouvelé à travers les âges, s'est perpétué jusqu'à nous; il continue de sévir avec plus d'acuité que jamais. Mais pour le fond il n'a sans doute pas changé de nature. Du reste nous constatons

qu'autour de nous ceux qui se dressent contre la religion au nom de la raison se réclament volontiers de l'esprit grec.

Néanmoins, quel que soit le conflit auquel a donné lieu la rencontre, on ne saurait méconnaître que la philosophie grecque a joué un rôle considérable dans la systématisation doctrinale du christianisme. Il est assez facile d'abord de découvrir en elle, à l'état plus ou moins diffus, comme déjà des aspirations qui avec le christianisme devaient prendre corps. Et d'autre part le christianisme en s'élaborant a si largement utilisé et sa terminologie et ses concepts qu'elle semble se prolonger en lui.

Aussi un certain nombre de critiques qui s'en aperçurent au dernier siècle — la découverte n'était peut-être pas très nouvelle — se sont-ils avisés d'en profiter pour soutenir cette thèse que le christianisme, considéré comme doctrine, n'a été que le résultat d'une application des conceptions grecques à des légendes orientales. Ils ont cru qu'il suffisait de le rattacher ainsi à quelque chose d'antérieur et de reconnaître en lui comme des courants venant de loin et de côtés divers pour le naturaliser et,

en le naturalisant, lui enlever toute valeur et tout crédit. Mais ils ont d'abord montré qu'ils se faisaient du caractère surnaturel, que le christianisme s'attribue, une idée fausse et simplement grossière. Ils sont partis de cette hypothèse que le christianisme, s'il était surnaturel, devrait apparaître comme quelque chose d'absolument inattendu qui serait survenu accidentellement dans l'humanité par le décret arbitraire d'une volonté dominatrice. Et ils ont triomphé contre lui parce que leur enquête leur a fait voir qu'il n'est rien de semblable et qu'ils ont constaté au contraire que l'activité humaine y a travaillé selon ses propres lois. Ils auraient dû se demander plutôt si ce n'est pas d'une tout autre façon qu'ils ne l'ont conçu, que le christianisme est surnaturel.

*
* *

Pour les Juifs il fut l'accomplissement des prophéties, la réalisation de la promesse. Pour les Grecs il fut la révélation de la vérité pressentie et désirée, la participation au divin auquel ils aspiraient par la philosophie même sans pouvoir se satisfaire.

Mais d'où venait cette promesse et d'où venait cette aspiration qui travaillaient leurs âmes et qui les soulevaient de terre les uns et les autres ? Il faudrait nous l'expliquer. Parce que le christianisme y répondait et fut accueilli comme tel, on en conclut qu'il avait ses racines dans l'humanité et qu'en conséquence il est humain. Eh ! oui, il avait ses racines dans l'humanité. Mais l'humanité où a-t-elle donc ses racines ? Il est humain, profondément humain, plus qu'on ne pourra jamais dire. Mais n'est-ce pas justement parce que dans l'humanité il y a du divin ? Et s'il y a du divin dans l'humanité, à quelles conditions et comment s'y trouve-t-il ? Voilà pourtant la question qu'il serait nécessaire de ne pas perdre de vue.

La critique n'atteint toujours que les idoles qui se sont introduites à la place du vrai Dieu ou qu'elle y met elle-même pour se donner une besogne. En imaginant un surnaturel purement extérieur, un surnaturel de pacotille, on n'a pas de peine à le faire s'évanouir comme de la fumée en soufflant dessus. Néanmoins si le surnaturel est dans la vie, bon gré

mal gré on le retrouve et en le niant on ne fait que s'y heurter.

*
* *

Mais, — et c'est là que nous en voulons venir, — quelles que soient les aspirations qui animaient la philosophie grecque plus ou moins à son insu, quel que soit le sens qu'on a pu après coup donner à ses formules, malgré les emprunts que les docteurs chrétiens ont faits à sa terminologie et à ses concepts, nous avons hâte d'ajouter qu'elle n'en est pas moins, en tant que doctrine exprimée et replacée dans son milieu, en opposition radicale avec le christianisme.

Et du reste ceux qui au début sont passés de l'une à l'autre, comme les Justin, les Clément d'Alexandrie, bien qu'ils prétendissent rester et qu'en effet ils restassent philosophes, ceux-là se rendaient bien compte de cette opposition. Ils avaient conscience qu'il se *convertissaient*, que c'était un changement d'orientation, un renouvellement qui s'accomplissait en eux. Il est vrai que tout en se renouvelant ils ne

pouvaient pas faire que ce qui était en eux n'y fût pas, ni substituer magiquement une humanité d'emprunt à leur humanité réelle d'origine et d'habitude. Et si pour s'adapter au christianisme ils l'adaptèrent à eux en le revêtant en quelque sorte de leur hellénisme, c'était inévitable et c'était bon qu'il en fût ainsi : car l'absolu du divin ne se communique toujours à nous qu'en s'humanisant et qu'en entrant dans nos relativités mêmes pour travailler avec nous à nous en dépouiller.

*
* *

Mais ils ont beau garder de la philosophie grecque et son langage et ses procédés dialectiques et même ses théories, ils y introduisent autre chose. C'est un autre esprit qui circule dans leurs spéculations. Sous leur plume les mots changent de sens et les concepts prennent un autre contenu. Bien loin d'être palliée, je dirais plutôt que chez eux l'opposition éclate : car en définitive ce n'est pas une conciliation qu'ils opèrent, c'est une substitution ; ils substituent une doctrine à une autre doctrine et une attitude à une autre attitude. Et cela reste

vrai de tous les grands docteurs de l'Église grecque et de l'Église latine.

Où l'opposition a vraiment essayé de se pallier, c'est dans le mouvement d'idées qui se fit jour peu à peu dès le moyen âge et qui devint la Renaissance. Il en est sans doute, et beaucoup peut-être, pour qui la Renaissance fut une sorte de retour plus ou moins nettement consenti au paganisme. Mais dans l'ensemble, à la prendre telle qu'elle se présente pour être, ce n'est point ce qui la caractérise. On a voulu par elle, non pas remplacer le christianisme, mais y ajouter une philosophie, une littérature, un art que l'on considérait comme formant un ordre de vie naturel, également vrai et également bon, auquel le christianisme avec sa vérité d'un autre ordre n'avait qu'à se superposer. On se reconnaissait ainsi le droit d'helléniser tout à son aise en continuant d'autre part d'être chrétien. C'était comme une vie en partie double. Mais cette conciliation était toute factice. En réalité l'hellénisme réclamait tout l'homme; et c'était tout l'homme aussi que réclamait le christianisme. Cette combinaison, au lieu de produire l'équilibre stable où l'on avait espéré

se fixer, ne devait finalement aboutir qu'à manifester plus complètement encore l'opposition que nous signalons. Et c'est ce qui est arrivé, comme en témoigne ce qui s'est passé depuis trois siècles.

C'est cette opposition que nous voudrions essayer de mettre en pleine lumière. Et ceci ne nous permettra pas seulement de démasquer la double méprise et de ceux qui ont voulu ou qui veulent ramener le christianisme à la philosophie grecque pour le déprécier, et de ceux qui, d'une manière ou d'une autre, seraient tentés de le concilier avec elle, comme avec une sagesse humaine parfaite en son ordre et pouvant lui servir de base naturelle ; ce sera encore un moyen d'en sonder la riche profondeur et, par une synthèse en raccourci, d'en marquer plus fortement la suprême originalité. De ce point de vue nous apporterons peut-être — c'est au moins ce que nous espérons — un peu de lumière sereine dans les discussions confuses et douloureuses de l'heure présente.

CHAPITRE DEUXIÈME

La philosophie grecque.

Les Grecs se laissaient attirer tout entiers au dehors par la nature ; ils en étaient épris. La beauté des formes et des couleurs les séduisait. Ils étaient insatiables de voir, comme les enfants. Voir leur apparaissait comme le plaisir idéal, le plaisir qui ne s'épuise pas et dont on ne se lasse pas parce qu'il ne correspond directement à aucun besoin. Les premiers parmi eux qui se mirent à penser ne se demandèrent point : que suis-je ? mais ils se demandèrent : que sont les choses et de quoi sont-elles faites ? Socrate, en prenant pour devise : « Connais-toi toi-même », introduit la préoccupation morale dans la philosophie grecque. Mais nous ne saurions trop remarquer qu'au lieu de chercher, comme nous en sommes venus à le faire du point de vue chrétien, à résoudre le problème du monde en résolvant le problème de la vie, elle n'en continue pas

moins de chercher à résoudre le problème de la vie en résolvant le problème du monde ; elle veut toujours répondre directement à cette question : comment et de quoi sont faites les choses ? Il ne s'agit toujours pour elle que de les penser. Sa morale n'est pas seulement une conséquence de sa métaphysique, elle n'en est qu'un aspect. Le mal n'est rien de plus que l'ignorance ; le bien rien de plus que la vérité, et la vérité rien de plus, mais aussi rien de moins, que la représentation adéquate des choses. Penser est donc tout, parce que penser c'est encore voir et voir par excellence, et que le bonheur qui s'y ajoute est pur de tout mélange, sans rapport avec les besoins de la vie sensible.

* * *

Mais comment arriver à penser le monde, le monde qui étale sa réalité en multiplicité infinie dans l'espace et en mobilité sans arrêt dans le temps ? La question étant ainsi posée, il y en eut bien qui dirent que c'était impossible : ce furent les sceptiques. Mais les sceptiques ne l'emportèrent pas. Et nous voyons alors le

génie de l'abstraction qui caractérise les Grecs produire tous ses fruits. C'est l'*abstraction* qui est pour eux l'instrument de vérité et l'instrument de salut. Sans doute ils en font autre chose que ce qu'elle est ; autrement ils ne s'en contenteraient pas. Néanmoins en se trompant sur sa portée ils n'en changent pas la nature.

Pour penser le monde, à la réalité des choses ou des êtres individuels qui ne peut être appréhendée par l'esprit parce qu'elle est incessamment fuyante et infiniment multipliée, ils substituent donc par abstraction les *idées* des choses et des êtres. Ainsi naquit ce qu'on a appelé la philosophie des concepts. Quel que soit le rapport qu'ils imaginent entre les idées et la réalité, entre le monde intelligible de la pensée et le monde sensible de l'expérience, et si opposés par exemple que soient sur ce point Aristote et Platon, c'est toujours le même service qu'ils demandent aux idées. Par elles dans le multiple ils trouvent l'un et dans le mobile ils trouvent le stable à quoi leur esprit peut se prendre et se fixer. Ils idéalisent donc la nature pour la considérer *sub specie æternitatis*, afin qu'elle ne leur échappe plus.

Au-dessus de la réalité de l'expérience, formant avec elle un dualisme irréductible, c'est un autre monde qu'ils conçoivent, un monde d'idées où l'universel seul a droit de cité, parce que l'universel seul, pouvant être pensé, est objet de science ; un monde où l'esprit par la dialectique se meut comme dans son domaine propre. Car les idées, tout en étant chacune en elle-même quelque chose de complet et de défini, sont reliées les unes aux autres par des rapports logiques ; elles participent les unes aux autres par identification partielle et elles se hiérarchisent aussi en s'unifiant dans une idée suprême qui les enveloppe toutes. Cette idée suprême est l'idée de Dieu. Dieu n'est rien de plus par conséquent que la pensée de toute pensée, νοήσεως νόησις, une sorte d'idée des idées. On peut donc dire dans toute la force du terme que la philosophie grecque est un Idéalisme.

Mais par sa prétention à saisir directement dans les idées et rien qu'en pensant un objet en soi, éternel et immuable, elle est aussi un objectivisme naïf. Nous entendons par là qu'au lieu de prendre les idées pour ce qu'elles sont,

elle en fait des absolus qu'elle circonscrit dans des concepts, en les supposant adéquatement connus, de telle sorte que l'esprit du sujet n'est rien de plus qu'un réceptacle transitoire du monde intelligible. Ses idées ne sont pas ses idées, mais les idées. Et les idées sont des essences éternelles dont il reçoit ses déterminations sans qu'il y mette rien de lui-même.

Et en dernière analyse enfin il faut dire que la philosophie grecque est un rationalisme ou un intellectualisme. C'est parce que pour elle, au point de départ, il s'agit seulement de penser et de voir qu'elle aboutit à faire de la vérité un monde d'idées. Mais ce monde d'idées une fois conçu, comme des idées en effet ne peuvent être que pensées, il en résulte que la vertu et la sagesse ne consistent qu'à penser les idées. Par la dialectique on entre dans le monde intelligible ; et là est le salut. Si, comme le veut Platon, outre les rapports logiques des idées qui permettent de passer de l'une à l'autre, la dialectique suppose dans l'âme un désir, un amour qui cherche son objet, c'est un amour dont le seul résultat est de nous mettre en

face des idées pour les voir et les contempler. La pensée dans sa forme logique et abstraite est à la fois le principe, le moyen et la fin de la vie.

* * *

Quant à la réalité de l'expérience, composée de choses ou d'êtres individuels qui apparaissent et qui disparaissent, qui naissent et qui meurent, cette réalité dont nous faisons partie les uns et les autres, considérée dans sa fragmentation et dans son devenir, se trouve ainsi non pas expliquée, mais simplement, peut-on dire, laissée de côté. C'est l'infini dans le sens d'indéterminé, τό ἄπειρον, ce qui ne peut être pensé.

On n'a pas assez remarqué combien l'individuel embarrassait les philosophes grecs. C'est pour eux comme le scandale de la pensée ; et on sent qu'à leurs yeux il ne devrait pas exister. Que ce soit l'idée qui déchoie dans la matière ou la matière qui se revête de l'idée, c'est toujours la matière qui en est le principe, la matière dont on ne peut pas dire qu'elle est ni qu'elle n'est pas ; et dans un cas comme dans

l'autre, pour Aristote comme pour Platon, par l'infini de ses détails et par la fugitivité de son devenir l'individuel reste insaisissable pour l'esprit. Il n'y a science que de l'idée qui est universelle et qui, parce qu'elle échappe au temps et à l'espace, peut se définir. Il n'y a pas de science du particulier, de l'individuel. Le monde sensible est objet d'opinion ou de conjecture, mais non de certitude et d'affirmation.

Si par la dialectique on n'explique pas à proprement parler la réalité de l'expérience, c'est qu'aussi on n'y vise pas, parce que, au lieu de viser à vivre en elle, en tant qu'on pense, on vise à en sortir, à se mettre au-dessus, à la dominer ; non par ascétisme, mais au contraire pour en jouir librement par la contemplation des idées qu'on en tire, sans avoir à subir ses atteintes. C'est ce qui faisait dire à Platon : Fuyons de ce monde en l'autre.

Il en résulte que dans le déroulement des péripéties auxquelles sont soumis les choses et les êtres individuels, il apparaît que c'est le Destin aveugle qui règne. Ni l'histoire de l'humanité, ni la vie réelle des individus dans leurs conditions réelles d'existence ne sont éclairées

par les conquêtes de la dialectique. On naît, on vit, on s'agite, on souffre, on meurt au milieu d'accidents de toutes sortes ; et dans ce torrent d'événements il n'y a qu'une fatalité brutale qui précipite tout pêle-mêle, choses, hommes et dieux. Tout cela se passe dans l'ombre d'une nuit noire. Au-dessus, il est vrai, plane et brille le monde serein des idées. La sagesse que symbolise Minerve aux yeux clairs s'y réfugie par la contemplation. Mais ce n'est qu'un refuge transitoire ; et le sage dans son existence temporelle, comme Zeus lui-même, reste livré au destin.

*
* *

On parle souvent de l'idéal des philosophes grecs. Mais il faut bien remarquer que c'est un idéal statique, simplement beau à voir. Il procure à ceux qui le voient une joie d'artiste, supérieure aux plaisirs des sens par sa délicatesse. A ce titre il exerce un attrait ; mais il ne crée pas d'obligation, puisqu'il est à voir et non à réaliser. Et ceux qui arrivent à le voir ne modifient point par là leur destinée finale pas plus que ceux qui n'y arrivent pas. C'est un surcroît, un luxe dont quelques privi-

légiés ornent momentanément leur vie et qui n'a pas d'autre conséquence.

Il n'agit pas, il ne travaille pas du dedans la réalité : il est, et rien de plus. Le devoir, au sens que nous donnons à ce mot, n'a pas de place ici. Sans doute les idées qui ont leur principe en Dieu et qui s'unifient en lui, fournissent à la matière ses formes pour lui permettre de se réaliser en Nature. Et en ce sens elles sont présentes à la nature ; mais la nature par ce qui reste en elle de matière, de puissance non informée, ne leur est pas présente ; et Aristote est amené à dire que Dieu ne la connaît pas, parce que pour lui la connaître ce serait participer à son imperfection.

Si donc le sage peut arriver à penser Dieu, ce n'est toujours que du dehors. Il ne le vit pas, il ne l'atteint pas en lui-même, il ne se fonde pas en lui. Par sa réalité individuelle il demeure toujours dans la matière, c'est-à-dire séparé de Dieu, il fait partie de ce monde inférieur où incessamment tout s'engendre et se corrompt. Car l'idée a beau informer la matière, la matière est irréductible à l'idée, et tout ce

qui y participe est irrémédiablement caduc comme elle.

Principe de la corruptibilité qui sévit dans la nature, elle est de la même façon principe de la corruptibilité qui sévit en nous. La connaissance intelligible qui constitue la sagesse est par rapport à la connaissance sensible ce que dans la nature l'idée est par rapport à la matière. Elle se réalise par l'intermédiaire de la connaissance sensible, elle est liée à elle et par conséquent elle en partage le sort. Par elle c'est bien la lumière de l'éternité qui éclaire le sage ; mais elle ne l'éclaire que pour un temps, comme ce n'est que pour un temps que la matière se revêt d'une forme déterminée. Et après cela le sage lui-même rentre dans la nuit d'où il était sorti.

Platon, chez qui l'élan intérieur dépasse toujours la pensée à laquelle il voudrait s'arrêter, hasarde une conjecture sur l'immortalité de l'âme. Mais il n'en parle que comme d'une espérance dont on peut s'enchanter : c'est un beau risque à courir que d'y croire. Et cette conjecture ou cette espérance ne saurait prendre rang parmi les affirmations de la science :

car il s'agit ici de l'individu et de ce qui doit advenir de lui, et la science n'a pour objet que l'universel qui est et qui ne devient pas. Aussi est-elle indépendante de la théorie des idées et de la morale qui en découle. Aristote du reste s'en passe et il ne semble même pas s'en inquiéter. Quand Platon dit : Fuyons de ce monde en l'autre, il ne s'agit donc pas du tout d'un monde où l'on serait immortel, mais il s'agit du monde intelligible qui s'oppose au monde sensible, comme les réalités qu'illumine le soleil s'opposent aux ombres de la caverne.

*
* *

Quand donc par la dialectique on s'est élevé du monde sensible au monde intelligible, on a fait ici-bas tout ce qu'on pouvait faire de mieux. Mais soit qu'avec Platon on attribue aux idées une existence à part, soit qu'avec Aristote on les ramène à n'être rien de plus que les déterminations mêmes de la matière qui de la puissance passe à l'acte, on ne considère toujours ainsi la réalité que dans ses formes, c'est-à-dire d'un point de vue statique ; on ne

pense les idées que comme un monde idéal qui en lui-même reste toujours ce qu'il est indépendamment de ce qui se passe dans la réalité. — La logique d'Aristote en effet n'a de sens qu'à cette condition. — Et il apparaît ainsi que le procédé de la philosophie grecque est un artifice pour fixer ce qui par nature est toujours en mouvement et pour unifier ce qui est essentiellement multiple : car dans la réalité de l'expérience tout devient et rien n'est identique à rien. Elle se laisse prendre aux apparences ; elle est victime de son objectivisme naïf qui l'empêche de regarder en dedans et de voir les choses par le dedans. Elle se comporte comme ces curieux qui, en face d'un spectacle qui les enchante, s'empressent d'en saisir au passage une image qu'ils pourront conserver et grâce à laquelle, l'imagination aidant, ils en retrouveront et en prolongeront pour eux la beauté.

Sous prétexte de penser dans les choses ou par les choses ce qui est éternel, elle réduit la réalité aux proportions de son propre esprit; elle en retient ce qu'il lui plaît d'en retenir et elle l'enferme dans des concepts qu'elle définit

à sa mesure afin de pouvoir à son aise en faire le tour. Et s'il lui semble après cela qu'il n'y a plus de mystère et que tout est lumineux pour elle, c'est qu'en considérant ses idées comme choses faites elle n'y voit plus que ce qu'elle y a mis, sans songer à l'infini qui la déborde,

Son monde d'idées n'est donc qu'une réalité appauvrie, prise à un moment donné sous un de ses aspects, vidée pour ainsi dire de son contenu et dont elle ne garde que le contour. Qu'est-ce, par exemple, que l'idée d'homme, dans sa fixité et sa détermination logiques, telle qu'un Aristote même a pu la concevoir, à côté d'un homme vivant, à côté de l'humanité réelle qui déroule dans l'histoire la trame si étrangement compliquée de son existence?

* * *

Après avoir dégagé les idées par abstraction, la philosophie grecque les conçoit comme le principe des déterminations qui constituent dans leurs formes les êtres de la nature. Or sous ces formes il y a des vies où tout est mouvement et action, où, dans des oppositions

et des conflits réels qui se renouvellent sans cesse, se noue et se dénoue pour chacune le drame de sa destinée en même temps que le drame de la destinée du monde. Et à ce point de vue l'existence de chaque être, comme l'existence du monde, comme l'existence de l'humanité, constitue une série d'événements, une histoire où tout devient et se transforme.

Mais cette manière d'envisager la réalité n'entre pas en ligne de compte dans la philosophie grecque. Elle s'en détourne de parti pris. Et quand nous disons qu'elle n'est pas une explication de la réalité, il faut l'entendre en ce sens qu'elle n'est ni une science des origines ni une science des fins. En s'attachant aux formes elle construit un idéal à contempler.

Mais d'où viennent les individus et où ils vont après avoir contemplé l'idéal, pourquoi ils naissent et pourquoi ils meurent, à quoi ils doivent aboutir en passant par la naissance, par la vie et par la mort, elle ne répond pas à ces questions et ne peut y répondre du point de vue où elle se place. C'est le mystère insondable du fond des choses, et elle s'en détourne. Si par elle on sort du temps, c'est seulement

par la pensée, ce n'est point par l'être et par la vie ; et on n'en sort que temporairement. La contemplation de l'idéal n'apporte point de changement dans la réalité sous-jacente de celui qui le contemple : il reste ce qu'il est. Et il continue d'être emporté dans un devenir indéfini sur une voie où ne brille aucune lumière.

*
* *

En conséquence l'effort dialectique, qui ne vaut que pour le moment seulement où on l'accomplit, ne vaut aussi que pour celui qui l'accomplit. Quand en effet on prétend se contenter de penser, s'il semble qu'on ne demande rien aux autres, toujours est-il qu'on ne leur donne rien. On se comporte comme si personne n'était solidaire de personne, comme si les existences des uns ne se répercutaient pas dans les existences des autres. C'est qu'en fait aussi on considère tout du dehors. Et la doctrine qu'on élabore est directement non une théorie de la vie, mais une théorie des choses considérées d'un point de vue statique et objectif. C'est de connaître ainsi les choses qui

constitue la sagesse et qui est toute la théorie de la vie.

Aussi une des maximes les plus chères à la philosophie grecque c'est que le sage se suffit à lui-même. Et en effet peu importe ce qui s'est passé ou ce qui se passe, peu importe d'où viennent, ce que font et ce que deviennent les individus, peu importe les accidents de la vie et les événements de l'histoire, le monde est toujours là s'offrant à la pensée ; et quiconque est capable de penser peut toujours en extraire les idées pour les contempler dans leur harmonie et dans leur beauté.

Par le fait même que la philosophie grecque est un rationalisme et un dogmatisme abstrait elle est donc encore un individualisme. Puisqu'il ne s'agit que de penser statiquement le monde, la pensée de chacun dans ces conditions ne date que de lui ; ou plutôt elle se pose en elle-même comme n'ayant pas de date et comme étant quelque chose de définitif et d'absolu qui ne relève de rien ni de personne. De telle sorte que si elle était vraiment ce qu'elle veut être et ce qu'elle se donne pour être, on pourrait sans doute la contredire, mais on ne

pourrait jamais la reprendre pour la développer, pour la faire se dépasser elle-même comme fait un germe vivant. Dès lors que quelqu'un en effet attribue à ses idées d'être ou de représenter adéquatement des essences éternelles, s'il en survient un autre qui ayant d'autres idées leur attribue le même caractère, il ne peut résulter de là qu'une éternelle et stérile éristique.

*
* *

Il faut bien remarquer du reste que si la philosophie grecque a donné naissance à des écoles, elle n'a jamais été le principe d'une organisation sociale. Elle ne le pouvait pas, parce qu'elle était par essence une *superposition.* La société où elle a fleuri reposait, comme toutes les sociétés, sur un fond de traditions religieuses et morales qui, quoi qu'il en faille penser d'autre part, n'avaient presque rien de commun avec elle [1]. Et pratiquement ceux

1. On oublie presque toujours de faire cette distinction et on se représente l'état d'esprit général du monde grec à travers les philosophes. Rien n'est plus inexact. Entre les conceptions des philosophes et les conceptions traditionnelles il y avait aussi opposition. Et la preuve c'est que les philosophes eurent souvent à en souffrir.

Ernest Havet dans son livre : *le Christianisme et ses ori-*

mêmes qui philosophaient n'échappaient pas à la nécessité de s'y alimenter pour vivre ou au moins d'en tenir compte.

Mais en tant que philosophes, à la façon dont ils concevaient la philosophie, ils se superposaient à cette société, de même qu'ils superposaient leur idéal à la réalité. Et cette superposition est tellement bien de toute façon ce qui les caractérise que, dans leurs rêves d'organisations politiques, nous les voyons combiner toutes choses pour instituer des séjours de loisir et de paix où les sages eussent toute facilité de penser à leur aise. Dans la cité essentiellement aristocratique des philosophes grecs il faut des artisans et des soldats et il faut des esclaves pour qu'au-dessus d'eux

gines, met sur le même rang les doctrines philosophiques et les croyances populaires ; et c'est dans tout cela à la fois, pêle-mêle, qu'il cherche les éléments de la dogmatique et de la morale chrétiennes. Rien que par là il se montre extrêmement superficiel. Il se laisse prendre tout à fait inintelligemment — il faut bien le dire — à toutes les similitudes littérales. Le sens de la religion des Grecs et le sens de leur philosophie, aussi bien que le sens du christianisme, lui échappent également. Et comme il est surtout préoccupé de justifier son dogmatisme rationaliste, il insiste parfois avec tant de complaisance sur ce qu'il découvre de non chrétien et d'antireligieux qu'il semble presque toujours soutenir la thèse contraire à celle qu'il soutient.

et par eux, délivrés autant que possible du souci de vivre, quelques privilégiés puissent vaquer à la sagesse sans avoir à s'inquiéter ni d'eux-mêmes ni des autres. Et ceux-ci ont fait tout ce qu'ils pouvaient faire quand ils ont contemplé l'idéal.

*
* *

Et ainsi il apparaît que toute cette sagesse consiste à penser le monde comme pour oublier de vivre, à s'enchanter de spéculations comme pour se soustraire au mystère poignant de l'existence et à la responsabilité que l'existence implique. Mais le mystère de l'existence et sa responsabilité sont toujours là ; et on a beau oublier de vivre, il faut vivre quand même et il faut aussi mourir. La philosophie grecque n'y remédie pas. Elle fait dans le temps un rêve d'éternité. Mais le temps l'emporte et son rêve avec elle, impuissante qu'elle est à se dérober à ses atteintes.

Et malgré tout elle garde le sentiment de cette impuissance et de cette fatalité. C'est la blessure, blessure vivifiante du reste, qu'elle porte au cœur. Et voilà pourquoi, à travers

même le sourire olympien des plus beaux jours de sa sérénité, on voit poindre en elle une tristesse. Et on pourrait y signaler comme des irruptions de pessimisme. C'est qu'en effet l'idéal a beau être fait d'essences éternelles, la vie n'en est pas moins fuyante ; et dans la manière même dont les sages se résignent, il n'est pas difficile de deviner une déception en même temps qu'une protestation secrète contre le sort.

Finalement même l'ombre qui vient d'en bas l'envahit de plus en plus, éclipsant pour ainsi dire son monde d'idées, au point que nous voyons les stoïciens, par exemple, n'avoir plus guère d'autre préoccupation que de prendre une attitude en face du destin.

Mais c'est là à proprement parler une préoccupation qui n'entre pas dans la philosophie grecque, — au moins dans celle qui s'est survécu à elle-même et qui a alimenté les spéculations des âges suivants ; — ou bien, si elle y entre, c'est comme un germe de mort pour ce qu'elle veut être, puisque c'en est la contradiction incessante ; et en même temps aussi comme un germe de vie pour ce qu'elle ne

songe pas encore à être et pour ce qu'elle a cependant besoin de devenir.

*
* *

Nous ne nous dissimulons pas qu'on peut découvrir dans la philosophie grecque autre chose que ce que nous venons de dire. Nous rappellerons toutefois à cette occasion qu'il ne faut pas confondre avec elle les traditions populaires qu'on retrouve chez les poètes, les moralistes, les historiens, où la foule puisait ses idées directrices et qui inspiraient les institutions et les coutumes. Mais il n'en est pas moins vrai que nous avons négligé le caractère essentiellement moral et pratique qu'elle a pris, par exemple, avec les épicuriens et les stoïciens, en s'essayant à devenir directement une théorie de la vie au lieu de rester une théorie des choses.

Ce n'est pas du tout que nous en méconnaissions l'importance ; et ailleurs, d'un autre point de vue, nous aurons sans doute à y revenir pour en tirer parti. Seulement ce n'est pas sous cette forme, c'est sous la forme spéculative et doctrinale du platonisme et de l'aristoté-

lisme, avec la logique qui y correspond, qu'elle a joué le rôle que tout le monde connaît.

Peut-être jugera-t-on que, même considérée dans ces limites, nous l'avons encore simplifiée à l'excès. C'était nécessaire pour en faire ressortir les caractères essentiels ; et d'autant plus que l'intellectualisme que nous avons signalé en elle doit nous servir par opposition à mettre en relief une autre conception et une autre méthode.

Ceci n'empêche pas que nous nous rendions compte, et nous tenons à le dire, que le mouvement de vie, que l'effort intérieur qui a donné naissance à la philosophie grecque est infiniment plus riche que les systèmes dans lesquels elle s'est exprimée. Et par cet effort, par les aspirations qui l'animaient, elle a dû être pratiquement, et sans aucun doute elle a été pour ceux-ci ou pour ceux-là, sinon l'équivalent au moins le succédané de quelque chose de meilleur qu'elle. Malgré sa prétention explicite à se poser dans l'absolu par elle-même et rien qu'en pensant, elle n'a jamais trouvé le repos, et aucun de ses sages n'est venu à bout de se suffire à lui-même.

Il faut sans aucun doute admettre qu'envisagée sous cet aspect elle a été plus qu'elle ne s'imaginait être. Mais c'est ce qu'elle s'imaginait être, ce qu'elle a voulu être, ce qu'elle a cru plus ou moins qu'elle était que nous avons cherché à montrer. Et présentement c'est ce que nous devions faire : car ce qu'on veut être est en un sens plus réel que ce qu'on est ; et c'est surtout par ce qu'elle a voulu être que la philosophie grecque est parvenue jusqu'à nous.

CHAPITRE TROISIÈME

Le christianisme.

Pour la même raison nous aurons recours au même procédé afin de noter les traits constitutifs et fondamentaux du christianisme. Il serait intéressant de l'examiner successivement dans les principales synthèses doctrinales où il s'est exprimé, comme celles de l'école d'Alexandrie, de saint Augustin, de la scolastique. Mais pour le but qu'ici nous nous proposons, qui est de marquer de quelle manière il s'oppose à la philosophie grecque, nous devons essayer de montrer ce qu'il est en lui-même, dans l'esprit qui l'anime, dans l'orientation doctrinale qui, indépendamment d'une certaine variété de conceptions, est restée en tout temps la même.

L'opposition que nous serons ainsi amené à signaler ne s'est sans doute pas toujours traduite en termes aussi catégoriques. Et nous croyons même que pour en arriver là il a fallu passer par tous les conflits auxquels elle a

donné lieu, comme par tous les efforts de conciliation qu'on a tentés. Mais pour être en état de la mieux faire apparaître, nous ne l'inventons pas.

Avec le christianisme nous constatons d'abord que la préoccupation de la vie, considérée en elle-même, se substitue à la préoccupation des choses. Selon une remarque très juste de Newman, au milieu de la nature, belle à voir et bonne à posséder, qui le sollicite du dehors, l'homme par le christianisme apprend à se trouver comme réalité intérieure, à se mettre à part pour s'inquiéter de lui-même et de sa destinée. La question qui domine toutes les autres n'est plus : que sont les choses ? mais, que sommes-nous, d'où venons-nous et où allons-nous? Tout est suspendu au pourquoi de la vie. A quoi sert à l'homme de gagner l'Univers s'il vient à perdre son âme?

D'autre part, si nous regardons le christianisme dans ses sources, qui sont l'Ancien et le Nouveau Testament, nous constatons qu'au lieu de se présenter comme une doctrine abstraite, comme un système d'idées fixe et immobile au-dessus de la réalité changeante du

monde, il se présente au contraire comme constitué par des événements occupant une place dans la réalité même du monde qui se déroule à travers le temps. A ce titre il est une histoire. Et rien que par là au premier coup d'œil se manifeste combien profondément il diffère de la philosophie grecque.

*
* *

Il en diffère tellement qu'on dira peut-être que s'il est une histoire il ne saurait s'opposer à une doctrine ni en tenir lieu. Ne nous y trompons pas cependant. Cette histoire est, elle aussi, à sa manière, une doctrine. Seulement c'est une doctrine concrète [1]. Si en effet la réalité est décrite et racontée dans la Bible,

1. On dit souvent en parlant de l'Ancien et du Nouveau Testament qu'ils présentent la vérité d'une manière concrète pour la rendre accessible. On laisse entendre ainsi que cette vérité pourrait être conçue et exprimée abstraitement Rien n'est plus inexact. C'est la vérité même qu'ils présentent qui est concrète. Le Christ n'est pas un concept, une idée générale, ni non plus les actes par lesquels il a rempli sa mission ; le rapport dans lequel nous sommes avec lui n'est pas un rapport logique. Ce qui est vrai, c'est que l'Ancien et le Nouveau Testament ne présentent pas la vérité systématiquement. Mais si on s'imaginait que pour la présenter systématiquement il eût fallu la concevoir comme une abstraction, on ne ferait que la dénaturer.

— ce qui lui donne le caractère d'une histoire, — elle n'est pas décrite et racontée simplement pour sa matérialité qui remplit le temps et l'espace. Elle est décrite et racontée pour le sens qu'elle a en se rattachant au principe qui a présidé à son origine et qui préside à sa destinée. La Bible est donc essentiellement une explication ; elle exprime une conception de la vie et du monde.

Et c'est pourquoi du reste elle s'impose à notre attention. Si elle n'était qu'une histoire comme celle de Tamerlan ou de Louis XIV, nous pourrions, sans encourir aucun dommage, nous en désintéresser. Mais elle rend compte de nos conditions d'existence, elle dit ce que nous sommes et ce que nous devons faire ; de telle sorte qu'il faut qu'à son sujet nous prenions parti.

A ce point de vue par conséquent elle est infiniment plus qu'une histoire au sens que de nos jours nous donnons à ce mot. Et se représenter ceux qui l'ont écrite comme ayant eu pour préoccupation première le dessein de faire des récits matériellement exacts dans leurs détails extérieurs, à la manière dont on en ferait en suivant les procédés de ce qu'on

appelle la méthode historique, ce serait se méprendre complètement sur sa portée et l'assimiler à une simple chronique.

Dans une chronique en effet le récit est tout. Mais ici au contraire il est secondaire : c'est le sens des faits qui est le principal et avec le sens des faits l'enseignement religieux, l'enseignement métaphysique et moral que le récit porte avec lui.

*
* *

Or, en tant que la Bible contient un enseignement, on peut dire que c'est uniquement cet enseignement-là qu'elle a pour objet. En lui demandant de répondre à des préoccupations intellectuelles d'un autre ordre on a commis un contresens et on s'est embarrassé dans de désastreuses méprises. Et ce n'est pas non plus que l'enseignement religieux, l'enseignement métaphysique et moral y soit complet, suffisant par lui-même, établi une fois pour toutes dans son intégralité, de telle sorte que, chacun individuellement, nous n'aurions qu'à l'y prendre. Non, il y est seulement dans ses principes, comme un germe fécondant déposé dans

le sein de l'humanité et qui, vivant dans l'humanité, s'épanouit ensuite en efflorescences doctrinales. De là ensuite est sortie la théologie d'un Origène, d'un saint Augustin, d'un saint Thomas, d'un Duns Scot.

Mais les récits dans leur teneur matérielle sont le véhicule d'une conception, d'une doctrine. C'est par là qu'ils valent. Voilà ce qu'il faut bien voir.

Et ce qu'il faut bien voir aussi c'est que le fond et la vérité de cette doctrine sont indépendants, au moins dans une large mesure, de l'exactitude matérielle des récits. Comme ce n'est pas cette exactitude matérielle qu'on a eue en vue et que du reste elle n'était nullement nécessaire, ce n'est pas elle non plus que nous devons chercher. Et il y a lieu par conséquent de distinguer dans les récits l'essentiel de l'accidentel.

Mais c'est un point qu'il importe particulièrement de préciser. Nous ne voulons pas dire qu'il y a lieu de choisir entre les phrases ou entre les morceaux pour retenir les uns et négliger les autres, comme si l'essentiel et l'accidentel dont nous parlons étaient simplement

juxtaposés. Un tel procédé serait arbitraire et puéril. L'essentiel au contraire est intimement uni à l'accidentel bien qu'il en soit indépendant.

*
* *

Notons d'abord que si la doctrine contenue dans la Bible n'est pas subordonnée intégralement à l'exactitude des récits qui lui servent de véhicule, ce serait néanmoins dénaturer cette conception, ou plutôt même en mettre à la place une autre tout opposée, que de regarder les récits comme des sortes de mythes qui traduiraient, en langage d'imagination et par symboles concrets, une conception abstraite que d'autre part on croirait pouvoir formuler dialectiquement par déduction logique d'idées.

C'est ainsi que Platon avait recours aux légendes mythologiques auxquelles étaient attachées les croyances populaires : il s'en servait, autant qu'on en peut juger, pour vêtir poétiquement ses théories et les mettre, par un enseignement exotérique, à la portée de ceux qui n'étaient point capables d'y avoir accès par l'enseignement ésotérique de la dialectique.

C'est ainsi encore que Spinoza, et plus systématiquement peut-être, faisait de la religion, avec les dogmes et les préceptes qu'elle enseigne comme révélés, un équivalent pratique de la vérité pour les simples qui ne sont pas en état de la penser par eux-mêmes et à qui l'autorité tiendrait lieu de raison.

Il y a toujours eu des tendances, plus ou moins avouées, à traduire de cette façon toute la Bible en symboles. Mais la Bible ne s'y prête pas parce qu'elle est elle-même et directement une doctrine ; et en lui appliquant ce procédé on n'aboutit qu'à la contredire ; et si on s'imagine lui rester fidèle, ce n'est que par une équivoque.

Nous ne disons pas que la Bible ne contient pas de symboles. Nous croyons bien plutôt qu'elle en est remplie. Seulement ce qui est symbolisé en elle ce n'est jamais de l'abstrait et du logique, c'est encore du concret et du vivant. Il n'y a pas de doctrine abstraite qui en puisse être la traduction.

Une doctrine abstraite, en effet, telle que la philosophie grecque ou celle d'un Spinoza, s'obtient toujours en substituant à la réalité,

par simplification, des idées ou concepts qu'on pense statiquement dans leurs rapports logiques, en les regardant à la fois comme des représentations adéquates et comme des essences immuablement définies.

Une doctrine au contraire comme celle de la Bible consiste à considérer la réalité en elle-même, dans son origine, dans son devenir et dans sa destinée, pour la penser dynamiquement en expliquant ce qu'elle est par ce qu'il y a en elle, par ce qu'elle a été et par ce qu'elle doit être ; de telle sorte que, même en tant que doctrine, elle est liée à l'historicité de faits essentiels et constitutifs qui ont justement pour caractère de conditionner la réalité. Voilà comment elle est une doctrine concrète. C'est, pouvons-nous dire, que les faits eux-mêmes deviennent doctrinaux.

* * *

Mais pour devenir doctrinaux il est évident que les faits doivent être envisagés autrement que sous leur aspect d'événements extérieurs occupant tel moment du temps et tel point de l'espace. Et ici une ambiguïté est à signaler

qui engendre perpétuellement de la confusion.

A chaque instant on a l'air de supposer que par faits il faut entendre simplement du sensible et du matériel, objet de constatation empirique. Ce n'est même pas vrai du point de vue des physiciens. A plus forte raison n'est-ce pas vrai dans l'ordre métaphysique et moral. Le sensible et le matériel, objet de constatation empirique, ne sont que le dehors des faits. Les faits ont aussi un dedans. Et c'est par le dedans qu'ils ont une unité, un sens et une vraie réalité : car par le dehors ils se dissolvent en une multiplicité infinie qui, réduite à elle toute seule, serait insaisissable.

Seulement, pour présenter des faits par le dedans, outre la constatation empirique, une interprétation est nécessaire. C'est ce qui a lieu dans la Bible. Elle est une *interprétation*, non une interprétation scientifique, mais une interprétation métaphysique qui, dans le matériel des faits, dans l'extérieur des événements, découvre des actes, avec tout ce que des actes au sens vital du mot comportent intellectuellement et moralement.

*
* *

Or des actes sont toujours quelque chose de spirituel, d'intérieur et de vivant. Et cela en effet ne se constate pas empiriquement. Il y a en eux une intention qui en quelque sorte rayonne hors d'eux. Et c'est par l'intention qui les anime qu'ils deviennent, relativement à la multiplicité extérieure par laquelle ils se manifestent dans le temps et dans l'espace, des principes d'unification et d'intelligibilité.

Mais des actes sont aussi quelque chose de positif, de concret, de singulier même. Et à ce titre ils n'ont rien de commun avec l'universel des concepts logiques en qui s'unifie abstraitement le multiple de l'expérience.

L'unification par interprétation qui ramène une diversité extérieure à l'unité intérieure d'un acte est donc toute différente de l'unification par abstraction. Dans un cas la réalité donnée est subsumée à un concept qui n'est qu'une entité logique, tandis que dans l'autre cas elle est subsumée à une intention qui est concrète et réelle comme elle.

Prenons par exemple la conduite d'un

homme. Vue du dehors, matériellement, elle se décompose en une suite d'événements qu'il convient d'appeler des faits. Ces faits se fragmentent dans le temps et dans l'espace. Si on se contente de les voir ainsi dans leur réalité empirique et si on les compare à d'autres faits extérieurement semblables, on peut arriver de cette manière, par abstraction, à en former des concepts au moyen desquels on les pense par catégories en les unifiant et en les classant logiquement. Mais l'unification est alors purement abstraite ; et les relations positives des faits dans leur suite réelle ne sont nullement mises en lumière. Si au contraire par interprétation on les voit du dedans, dans l'acte vital d'où ils émanent et dans l'intention qui, en restant la même sous leur diversité, les relie les uns aux autres, on arrive à découvrir ainsi leur unité organique et constitutive. L'unification cette fois est concrète. Et c'est la suite même des faits qu'on pense en donnant à chacun un sens par rapport aux autres. Quand on dit qu'on a compris la conduite de quelqu'un, c'est qu'on a ramené de cette façon le dehors au dedans, et que dans la dispersion extérieure

de ses gestes et de ses démarches on a vu l'intention qui les coordonne et les unifie.

*
* *

Eh bien ! c'est ce genre d'explication que la Bible inaugure avec même ses plus anciens documents et qui, en se complétant et en se précisant progressivement, est devenu la doctrine chrétienne. Le réel y est considéré en lui-même ; mais par interprétation le dehors est ramené au dedans. Dans ce qui apparaît elle découvre ce qui est ; dans ce qui devient elle découvre ce qui agit. Elle présente d'abord la réalité dans son ensemble comme un fait divin, puisqu'elle rattache ce fait à l'action même de Dieu. Et dans les événements qu'elle raconte c'est encore l'action de Dieu qu'elle montre se mêlant à l'action humaine et déterminant nos conditions d'existence. Il apparaît donc clairement que c'est là en effet une explication, une doctrine, et non pas simplement un récit. Et nous avions raison de dire que le récit est ici secondaire.

Seulement comme c'est une explication par l'action de Dieu, et que l'action de Dieu, telle

qu'elle est conçue, se réalise dans le monde et par le monde, l'explication donnée est inhérente en quelque sorte à ce qu'elle explique. L'action de Dieu elle-même prend pour nous la forme historique d'événements extérieurs qui occupent une place dans l'espace et dans le temps. Ces événements en sont le corps pour ainsi dire, et c'est en tant que liée à eux qu'elle est réelle pour nous.

*
* *

Si le récit est secondaire ce n'est donc pas du tout en ce sens que l'historicité de ce qu'il contient d'essentiel pourrait être contestée sans détriment pour la doctrine. Séparée de cette historicité la doctrine au contraire s'évanouirait : car ce qui la constitue ce sont des faits dominateurs dans lesquels la réalité vient pour ainsi dire s'articuler et qui, ainsi que nous l'avons dit, deviennent doctrinaux.

Mais le récit est secondaire en ce sens qu'il n'est pas donné pour lui-même. Son objet propre est le côté extérieur des choses. Et le côté extérieur des choses se diversifie en circonstances et en détails multiples qui, relativement

au fond, ont un caractère accidentel. De ces circonstances et de ces détails l'écrivain n'a retenu que ce qui lui a semblé le plus propre à faire connaître la réalité intérieure qui s'y trouve et qui s'y manifeste. Et de plus, pour être compris, il s'en est servi en se conformant à l'état d'esprit du milieu dans lequel et pour lequel il écrivait, de manière à révéler le mieux possible à ce milieu cette réalité intérieure. C'était là son but auquel tout le reste était subordonné. Il voyait les événements par le dedans et c'est par le dedans qu'il s'efforçait de les faire voir.

Et ceci ne signifie pas qu'il a dû, de parti pris, dédaigner l'exactitude matérielle et extérieure quand elle était à sa disposition. Pas le moins du monde. Mais ceci signifie qu'il n'en avait pas le souci, comme en a le souci un historien pur qui ne cherche qu'à donner la suite empirique des événements. Il visait plus haut. Et c'est à ce qu'il visait que nous devons regarder.

Peut-être à cause de cela, au lieu de dire que la Bible est une histoire, — ce qui peut induire en erreur, — serait-il plus juste de dire sim-

plement qu'elle est historique, pour signifier le caractère concret de la doctrine qu'elle exprime et pour marquer que cette doctrine est inhérente à des faits historiquement réels.

En appliquant brièvement ces considérations à deux parties très distinctes de la Bible, la Genèse et l'Évangile, nous en dégagerons plus nettement la portée.

*
* *

Personne ne contestera que la Genèse, qui se présente comme un récit de la création du monde, soit en définitive et au fond une métaphysique monothéiste. Toutefois, ce qu'il faut bien remarquer, c'est que, si légendaire que soit le récit en relatant ce qu'on peut appeler les modalités temporelles et extérieures du fait de la création et quelles que soient les conclusions de la critique sur ce point, il est essentiel à cette métaphysique de concevoir la création, c'est-à-dire l'origine du monde, comme un fait historique ; non pas sans doute en ce sens que des témoins y auraient assisté dont nous aurions le témoignage même, — et nous espérons bien qu'on ne nous attribuera pas cette

naïveté, — mais en ce sens que la création du monde est contingente, qu'elle est un fait, et que derrière ce fait ou plutôt dans ce fait il y a un acte de Dieu[1] : acte positif qui fait être ce qui par soi n'est pas, qui, éternel en lui-même, donne dans le temps un commencement à la série des existences réelles et dont l'intention, unique et dominatrice, préside à la diversité des êtres, comme aussi à la diversité de leur devenir, malgré l'autonomie qu'il leur confère.

Les existences ne découlent pas d'une essence ; elles ne sont pas déduites ; elles sont faites, elles sont créées. Ce n'est pas logiquement et statiquement qu'elles s'expliquent : c'est historiquement ou dynamiquement. Il ne suffit pas que Dieu pense, comme on l'a dit, pour que le monde soit ; il faut que Dieu agisse. Le monde

1. On n'en demandera pas la date. La question de savoir si la création est *ab æterno* ou non suppose que l'on conçoit l'existence de Dieu se déroulant dans un temps indéfini. De cette imagination anthropomorphique il faut se défaire. Du côté de Dieu tout est *ab æterno*. Il n'y a de temps que pour nous qui voyons les choses fragmentairement. S'il convient de dire que la création est un fait historique, c'est pour signifier qu'elle conditionne l'histoire et qu'il n'y aurait pas d'histoire sans elle, puisque sans elle Dieu seul existerait immuable dans son éternité.

n'est pas une conséquence dont Dieu serait le principe ; il est un effet dont Dieu est la cause. Dieu est essentiellement une volonté maîtresse d'elle-même et de son action.

Voilà la conception du monde et de Dieu qui se trouve dans la Genèse. C'est sa raison d'être par rapport à d'autres récits qui lui ressemblent matériellement. Cette conception demeure et vaut indépendamment de tous les détails qui servent à l'exprimer ; mais elle est liée à l'historicité du fait de la création au sens que nous avons indiqué. Nier cette historicité, ce serait nier que les existences qui constituent le monde soient produites par un acte de Dieu, ce serait nier la conception elle-même.

*
* *

Il en faut dire autant de l'historicité de la chute originelle relativement à la conception de l'humanité. Quelle que soit encore la part de la légende dans les circonstances dont l'entoure le récit naïf de la Genèse, il faut que quelque chose ne soit pas légendaire pour que la conception subsiste. Et c'est encore un acte

positif, un acte de l'homme cette fois, considéré comme personne morale, agissant sous sa propre responsabilité et solidairement avec tous les hommes.

Ce qui en effet est essentiel ici ce n'est pas le fait extérieur dans lequel l'acte s'est matérialisé : c'est l'acte lui-même vu du dedans, sous son aspect intérieur et moral, avec l'intention qui l'animait et qui en débordait infiniment la matérialité. Mais sous cet aspect on le fait entrer comme facteur dans la constitution de la réalité morale que nous sommes. Et il ne peut servir à l'expliquer que s'il est réel comme elle et que s'il a réellement pris place dans la série des événements.

*
* *

Si maintenant nous considérons l'Évangile, il nous faut dire encore que pour être un récit de la vie du Christ il n'en est pas moins également une métaphysique. Cette métaphysique continue celle de la Genèse, non en s'y ajoutant comme autre chose, mais en achevant l'édifice dont la Genèse était la pierre d'attente.

La métaphysique de la Genèse et de l'Ancien

Testament en général est une interprétation de la nature et de l'humanité — d'une humanité toutefois où le Christ qui devait y naître était déjà en germe et se faisait pressentir progressivement — pour y découvrir la présence et l'action d'un Dieu Créateur et Providence.

La métaphysique de l'Évangile et du Nouveau Testament est une interprétation directe du Christ lui-même, pris dans sa réalité et ses manifestations temporelles, pour découvrir par lui la présence et l'action en nous d'un Dieu Père. Car si le Christ est raconté dans l'Évangile, ce n'est pas pour son individualité qui a vécu à telle date et sur tel coin de terre ; ce n'est pas non plus pour ce qu'il a fait ou pour ce qu'il a dit ou pour les événements qui ont rempli sa vie, si du moins on n'envisage tout cela que du dehors, matériellement et empiriquement ; mais c'est pour ce qu'il a été en lui-même, pour la portée de ses actes, pour le sens de ses paroles, pour la place qu'il occupe dans l'humanité et pour le rôle qu'il y joue.

Ce qu'on raconte des dehors de son existence individuelle, qui est limitée dans le temps et dans l'espace, ne va qu'à en révéler le

dedans qui domine le temps et l'espace. C'est là évidemment ce que les évangélistes ont eu en vue. Ce qu'ils ont voulu nous enseigner, ce n'est pas le détail des faits et gestes du Christ, mais c'est le Christ lui-même dans sa réalité intérieure, c'est la vérité du Christ, pour que nous croyions en lui et que par lui nous croyions en Dieu le Père. Ils ont fait œuvre d'apôtres et non d'historiens. Et voilà pourquoi quand on exige d'eux de l'histoire proprement dite, racontant exactement une suite empirique d'événements extérieurs, on n'y trouve jamais son compte [1].

1. A ce point de vue la différence entre le quatrième Evangile et les synoptiques ne nous paraît pas aussi grande que souvent on veut bien le dire. Ils sont doctrinaux au même titre, bien que la doctrine soit exprimée avec plus de profondeur et plus d'ampleur dans l'un que dans les autres ; et c'est toujours ici et là le même Christ qui demande la même foi.

Selon Mgr Batiffol — *Six leçons sur l'Evangile*, p. 125 — la question johannine consiste en ceci que le quatrième Evangile « met dans la bouche de Jésus des discours dont le ton, le style, les allures, les *doctrines* n'ont rien de commun avec les *Logia* rapportés par les synoptiques ». Admettre que les doctrines n'ont rien de commun nous semble vraiment excessif. Même s'il y a lieu de distinguer « deux manifestations » du Christ, « l'une historique, l'autre mystique », — *id.*, p. 127, — ces deux manifestations ne sauraient être étrangères l'une à l'autre.

*
* *

Et certes il ne suit pas de là que le Christ n'était pour eux qu'une idée, ni non plus qu'ils l'inventaient inconsciemment pour donner un objet à leur foi. Ce qui suit de là, au contraire, c'est que toute leur attention s'était concentrée sur la réalité de sa personne et de ce qu'il y avait d'essentiel dans ses paroles et dans ses actes. Et en conséquence ils nous attestent cette réalité avec d'autant plus de force qu'elle fut pour eux, non un simple fait historique qu'ils avaient constaté et qu'ils rapportaient, mais le principe et l'aliment d'une foi par laquelle ils ont vécu et pour laquelle ils sont morts.

Leur témoignage est donc autrement grand et autrement profond que celui d'un historien. Et quand, sous prétexte ou d'établir scientifiquement la religion ou de la ruiner scientifiquement, on commence par l'assimiler à un témoignage historique, non seulement on n'y trouve pas son compte, mais on le rapetisse et on le dénature pitoyablement.

*
* *

Et ce qu'il importe ici surtout de bien remarquer, c'est que le Christ qu'ils nous ont amenés à concevoir n'est pas seulement révélateur de vérité, propulseur de vie religieuse, à la façon des prophètes ; il est, si l'on nous permet cette expression, acteur de vie divine dans l'humanité. Ce qu'il révèle il le fait en le révélant. Il est ce qu'il dit. S'il éclaire tout homme venant en ce monde, c'est qu'il est la condition de notre destinée, la condition de ce que nous avons à devenir. Il introduit en nous le principe de ce que nous devons être. Et ainsi la réalité historique de son existence, et dans son existence la réalité historique des actes par lesquels il fonde notre destinée, se trouve liée à la conception même de cette destinée et fait corps avec elle. C'est par l'une que nous comprenons le sens de l'autre.

Il en résulte qu'au lieu de rester simplement objet de certitude historique, ce qui n'aurait pour nous aucune portée, cette réalité devient objet de foi. Et ceci veut dire que, pour vivre, nous nous appuyons sur elle, nous nous éclai-

rons à elle, nous fondons en elle nos espérances.

Si elle devient objet de foi c'est parce que, vue du dedans, elle n'est plus seulement un fait extérieur à nous qui s'est produit dans le passé ; elle est une vérité qui nous est présente, la vérité de notre vie et de notre destinée. Par la réalité historique c'est en définitive une réalité éternelle que nous apporte l'Évangile. Si nous adhérons à elle ce n'est pas par simple constatation empirique, mais parce que nous reconnaissons que notre être plonge en elle ses racines et y est attaché, comme la branche au tronc où elle puise la sève dont elle se nourrit.

* * *

Mais évidemment — et après ces considérations il sera plus facile de s'en rendre compte — ce que nous pouvons appeler encore ici les modalités temporelles de l'existence du Christ et des actes par lesquels il a accompli sa mission, est chose secondaire. Ces modalités auraient pu être autres que ce qu'elles ont été sans que rien dans le fond fût changé. Comme ce n'est pas du tout cela que les disciples du

Christ ont voulu nous enseigner, il est donc tout naturel qu'ils s'en soient servis au hasard de leurs souvenirs et de la manière qui, selon les circonstances, convenait le mieux pour le but qu'ils se proposaient [1]. Seulement, comme le but qu'ils se proposaient était de communiquer leur foi, ils ont dû être d'autant plus soucieux de garder l'essentiel de la vie du Christ et

1. « Marc, dit Papias au deuxième siècle, devenu l'interprète de Pierre, écrivit exactement, mais sans ordre, tout ce qu'il se rappelait des paroles où des actions du Christ, car il n'avait pas entendu ni suivi le Seigneur ; mais plus tard il avait suivi Pierre qui faisait ses *didascalies* selon les besoins du moment et non comme s'il eût voulu dresser un recueil méthodique des discours du Seigneur. »

«Ne résulte-t-il pas de là, dit le P. Lagrange,—*Bulletin de littérature ecclésiastique*, janvier 1904, p. 20, — qu'il est plus facile d'extraire des évangélistes une doctrine religieuse que de les mettre bout à bout pour composer une histoire proprement dite ? Le tort de la critique, après avoir reconnu ces faits, a été de tenter elle-même d'écrire cette histoire. Ce qui est arrivé aux évangélistes, et, on peut bien le dire, dans une si faible mesure, s'est produit ici en grand : selon son idée de Jésus chacun a reconstitué la vie de Jésus. » On ne saurait dire plus nettement que c'est une préoccupation doctrinale qui a présidé à la rédaction des Evangiles. Il est évident du reste que les récits s'y présentent toujours comme constituant des arguments pour amener une conclusion : *Hæc autem scripta sunt ut credatis quia Jesus est Christus Filius Dei* . (Joan., xx, 31.)

Ces considérations sont indépendantes des circonstances et des conditions dans lesquelles les Évangiles ont été composés et des sources qui ont pu être utilisées.

de ses actes que leur foi n'avait pas d'autre fondement ni d'autre raison d'être. S'ils avaient agi autrement ce serait le cas de dire qu'ils auraient lâché la proie pour l'ombre. Et c'est ce qu'on fait quand on cherche dans l'Évangile l'exactitude des détails matériels.

Qu'importe par exemple que ce soit tel disciple ou tel autre qui ait constaté le premier, après la résurrection, que le tombeau du Christ était vide ? Ce qui importe, c'est la résurrection. Et on peut faire partout la même remarque. Si dans le récit des miracles qui sont des manifestations de puissance et de bonté des variantes se sont introduites, ceci n'enlève rien à leur signification ; et à ce point de vue ils resteraient toujours vrais, même s'ils n'étaient que des équivalents approximatifs de ce qui s'est passé matériellement. Bien plus, à supposer que dans certains cas, conformément à des habitudes intellectuelles du milieu, on ait imaginé même des faits symboliques comme moyens de signification, ces symboles aussi seraient encore vrais relativement à ce qu'ils signifient, si ce qu'ils signifient est vrai. C'est en effet ce qu'ils signifient qu'il faudrait alors considérer ; et

l'importance attachée à ce qu'ils signifient ne s'en trouverait que plus fortement marquée [1].

*
* *

Toutefois, à supposer qu'il y ait dans les récits une part à faire au symbolisme, — et sur ce point c'est à la critique qu'il faut avoir recours pour se renseigner, bien que sans doute par elle-même elle reste toujours fort conjecturale, — il y a un fond essentiel et considérable qui ne saurait être symbolique et que les symboles ne feraient toujours qu'exprimer. On ne pourra jamais dire par exemple, sans méconnaître complètement la doctrine chrétienne, que la conception virginale ou la résurrection sont des symboles, parce qu'alors le Christ perdrait son caractère et cesserait d'apparaître comme la vie de Dieu s'insérant dans la vie de l'humanité. Les dogmes ne seraient plus que des mythes au lieu

1. On comprendra bien qu'ici nous n'avons pas à prendre parti pour ou contre telles conclusions proposées par la critique. Ce que nous cherchons c'est à dégager le caractère essentiel de l'Évangile sur lequel le critique historique et philologique, qui ne s'attache toujours qu'à l'extérieur, ne peut avoir aucune prise. Ce caractère-là n'a peut-être pas assez attiré l'attention.

d'être des réalités. Et la doctrine chrétienne, s'évanouissant elle aussi dans un idéalisme sans consistance, se superposerait encore au réel au lieu d'en être l'explication. Elle deviendrait à son tour une doctrine abstraite.

Si dans les récits qui servent de véhicule à la doctrine chrétienne il y a lieu de distinguer l'essentiel de l'accidentel, ce n'est donc pas du tout que cette doctrine puisse se détacher de la réalité historique. Et ce qui ressort au contraire de ce que nous venons de dire, c'est qu'elles sont inséparablement unies. Mais ce qui en ressort aussi, c'est que la doctrine, qui implique une interprétation, est tout autre chose qu'un empirisme historique, en même temps qu'elle est tout autre chose qu'un intellectualisme abstrait.

C'est ce que nous allons achever de montrer en l'opposant dans ses grandes lignes à la philosophie grecque.

CHAPITRE QUATRIÈME

Opposition du christianisme et de la philosophie grecque.

D'une part comme de l'autre nous avons un monothéisme. Mais le monothéisme chrétien diffère foncièrement du monothéisme grec. On s'est souvent illusionné sur ce point.

Pour penser les existences réelles la philosophie grecque faisait abstraction de leur individualité et par conséquent de leur réalité. Elle ne retenait que leurs formes spécifiques, et en les hiérarchisant elle les unifiait et les harmonisait dans une idée suprême à laquelle elle s'efforçait de tout rattacher logiquement ; de telle sorte que tout, excepté néanmoins la matière indéterminée et inconcevable, était censé en découler par une dialectique descendante et s'y ramener par une dialectique ascendante. Cette idée suprême était son Dieu. Et il convient de dire que c'était un Dieu-nature.

Du point de vue chrétien, au contraire, c'est

sous leur aspect concret et dans leur individualité que les existences réelles sont considérées ; c'est leur réalité même qu'on explique au lieu d'en faire abstraction. Mais comme rien de ce qui est réel ne découle logiquement d'autre chose, parce que rien de ce qui est réel n'est identique à rien, elles sont conçues comme produites par l'activité de Dieu ; et c'est l'intention que Dieu met en elles en les produisant qui leur donne un sens en même temps qu'une destinée ; et c'est cette intention que, pour les comprendre et pour nous comprendre nous-mêmes, nous devons retrouver en tâchant d'y répondre.

Dieu n'est donc plus une idée suprême, mais un être suprême qui vit et qui agit. A la place du Dieu-nature, nous avons ainsi un Dieu-personne qui est une puissance d'agir.

*
* *

Il en résulte que la perspective est pour ainsi dire retournée. Nous voyons en effet que dans Aristote, qui est l'aboutissement de la philosophie grecque sous sa forme spéculative, Dieu,

au lieu d'être conçu comme une puissance d'agir, est conçu comme un acte, un acte pur. Et cela signifie que, par opposition au monde réel qui est infini, indéterminé ou dont les déterminations au moins n'épuisent jamais la puissance d'être modifié, Dieu est chose absolument faite, achevée, finie, déterminée, et qu'en conséquence il n'agit pas, il ne peut pas agir ; car n'ayant rien à devenir il n'a rien à faire, puisque l'on ne conçoit pas qu'il sorte de lui-même pour appliquer son action à quelque chose qui ne serait pas lui.

La puissance ici n'est donc rien de plus qu'une possibilité d'être modifié, une indétermination susceptible d'être déterminée, une matière qui peut prendre telle ou telle forme ; et l'acte n'est rien de plus que la modification réalisée, la forme déterminant la matière et considérée comme chose faite. Il n'y a nulle part d'action au sens d'effort producteur : car si la matière est une puissance, si elle devient, elle n'agit pas non plus ; et devenir pour elle c'est se laisser informer successivement par les essences éternellement existantes. Sa puissance n'est que passivité.

Rien donc ne se fait, à strictement parler ; et si l'on dit que quelque chose se fait, ce ne sont toujours que des combinaisons de ce qui était déjà. Et il est inévitable qu'on aboutisse à ce résultat, puisque, par un parti pris initial, on ne considère les choses que statiquement.

*
* *

Mais du point de vue chrétien les mots puissance et acte ont un tout autre sens. La puissance n'est plus une possibilité et une passivité : elle est une réalité et une activité. Ce n'est pas seulement ce qui est, c'est ce qui est surabondamment ; ce n'est pas ce qui est agi, c'est ce qui agit et ce qui peut faire être autre chose. Et au lieu de se trouver dans la matière, elle se trouve souverainement en Dieu.

D'autre part, l'acte n'est plus ce qui est fait, ce qui a une forme et ce qui peut être défini comme tel, c'est la détermination spontanée de la puissance produisant hors d'elle-même quelque chose qui n'est pas elle, mais où elle se prolonge et où elle est présente à titre de principe constituant.

L'acte ainsi envisagé, au lieu d'être une chose

réalisée et prise dans son repos de chose réalisée, est donc une sorte de mouvement par lequel la puissance sort d'elle-même et fait sortir d'elle-même par fécondité un rejeton qui est son œuvre ; au lieu d'être circonscrit dans des limites logiquement définies il a pour caractère essentiel d'être transitif.

Et c'est si vrai qu'en concevant Dieu en lui-même comme une puissance qui agit, on conçoit dans son unité une pluralité et une société qui s'engendre elle-même du dedans dans la concentration de son être. C'est la Trinité. Voilà comment pour la pensée chrétienne, en opposition fondamentale avec la pensée grecque, Dieu est l'action éternelle d'une éternelle vie, et non pas une idée ou une essence fixée dans un éternel repos.

* * *

Et ce qui met le comble à la différence c'est que la réalité même du monde sort de la puissance de Dieu. Dieu n'agit pas seulement en lui-même et pour lui-même; il agit hors de lui pour ce qui n'est pas et à quoi il donne l'être.

et par un acte tellement transitif que le monde qui en résulte est substantiellement autre chose que lui, tout en ne subsistant que par lui.

Il n'est plus seulement présent au monde comme idéal, comme exemplaire, comme cause finale : il y est présent réellement et activement comme cause efficiente et incessamment concourante. Et, bien loin qu'il ignore le monde, le monde lui est aussi intimement présent. La réalité transcendante de son action s'introduit dans le monde et lui devient immanente. Et pour présider à sa constitution, à son devenir, à sa destinée, elle prend la forme des événements du temps ; elle devient partie intégrante de l'histoire de l'humanité et de la vie des individus.

Comme tout n'existe que par l'action de Dieu, le dualisme conçu par les Grecs entre la matière et l'idée, entre le monde et Dieu, se trouve radicalement supprimé. Mais ce n'est que pour aboutir à affirmer plus énergiquement et plus solidement la réalité des êtres de la nature en face de l'être de Dieu. Les êtres de la nature en tant que réellement et individuel-

lement existant n'ont pas pour principe et pour fondement l'union transitoire d'une matière avec une essence éternelle qui découlerait logiquement de l'essence de Dieu ; mais ils ont pour principe et pour fondement la volonté de Dieu qui les pose librement dans son éternité.

Et en conséquence ils sont reliés à lui et reliés les uns aux autres, non par un rapport logique, mais par un rapport métaphysique qui pratiquement devient un rapport moral. Ce n'est pas une identité d'essence qui les fait participer à son être, comme des concepts dans l'abstrait participent à un autre concept ; c'est sa puissance qui les crée. Et sa puissance est en dernière analyse un amour par lequel il se donne en les produisant.

Et leur existence ne se déduisant pas logiquement de la sienne, ce n'est pas logiquement non plus qu'ils peuvent en vivant se rattacher à lui d'une manière effective et salutaire. De même que Dieu aime et agit pour nous faire exister en lui, il faut que nous aimions et que nous agissions pour le faire exister en nous, dans notre vie voulue et réfléchie. Telle est l'œuvre qu'en ce monde nous avons à accomplir.

Ici tout se ramène donc à l'action et par l'action à l'amour. L'amour est le principe, le moyen et la fin. C'est la raison dernière qui rend compte de tout, qui éclaircit tout, qui explique tout. Et l'amour étant libre par essence, la liberté règne au sommet comme au fond des choses [1].

*
* *

Nous avons ainsi une doctrine des origines et des fins, une explication de la réalité concrète elle-même, une science de ce qui est et dans ce qui est de ce qui doit être. C'est une existence, réelle comme les autres existences, liée à elles et faisant corps avec elles par une solidarité consentie, qui rend raison d'elles. Ce sont des événements, réels au même titre que les autres événements et formant avec eux

1. Quand, sous prétexte de ne pas pouvoir supporter au principe des choses un maître, une volonté dominatrice, on élimine le Dieu-personne, c'est inévitablement la *nécessité* qu'on lui substitue. Pour échapper à la servitude on ne trouve donc rien de mieux que de la rendre inéluctable. C'est un singulier moyen de se délivrer ! La nécessité est moins et pire qu'un maître, tandis que le Dieu-personne est infiniment plus, puisque sa volonté est essentiellement une bonté qui aime et qui se donne, et non, comme on l'imagine, une puissance qui domine et qui écrase.

une trame continue, qui projettent sur eux leur lumière. On ne superpose plus à la réalité un monde d'idées qu'on pense statiquement pour, en le pensant, s'y réfugier contre la réalité même ; mais on explique et on comprend la réalité par les éléments qui sont en elle : on s'y reconnaît et on la vit.

Dieu n'est plus l'idée des idées ou une essence d'où découlent d'autres essences par participation logique. Il est l'être des êtres et la vie de leur vie ; il est celui qui est et qui vit par lui-même et par qui sont et vivent les autres êtres. Ce n'est pas une notion suprême, c'est une action suprême et aussi une action immanente. Ce n'est pas un premier moteur immobile, inerte au-dessus du mouvement et de la vie : il est dans le mouvement même de la vie comme principe et comme fin ; il est dans le devenir, à la place même où les Grecs ne mettaient que le destin aveugle ; il est dans le chaos même de la réalité, lui conférant justement son caractère d'infini et se proposant à elle du dedans, par un concours immédiat, pour l'amener à se recueillir, à s'organiser et à se fixer en lui.

Tandis que les Grecs s'attachaient à concevoir le monde *sub specie æternitatis*, on peut dire que Dieu est ici conçu *sub specie temporis*. Mais aussi, tandis que la divinisation idéale du monde par la pensée et dans l'abstrait n'amenait aucun changement dans la misère de sa réalité livrée au destin, l'humanisation réelle de Dieu au contraire introduit dans cette misère même un principe de divinisation réelle et un germe d'éternité. Car pour être présent dans le temps et pour participer au devenir de l'humanité et de chaque individu dans l'humanité, Dieu n'en est pas moins éternel et n'en possède pas moins en lui-même la plénitude d'être et la plénitude de vie.

Mais son éternité n'est pas une sorte de temps arrêté où il n'y aurait plus de vie : c'est au contraire un maximum de vie ; et c'est vers ce maximum de vie que nous tendons à travers les péripéties du temps. Il ne nous est pas donné seulement d'y participer par la pensée et transitoirement, comme par un regard fugitif jeté sur un séjour enchanteur, pendant qu'au-dessous le destin sans pitié nous emporterait dans la nuit. Nous y participons par

notre action et par notre être même. L'éternité n'est pas, hors du temps, ce qui était avant le temps et ce qui sera après. Ainsi conçue elle ne serait toujours que du temps. Elle est dans le temps même pour en susciter et en soutenir le devenir. Le temps n'est que la forme qu'elle revêt en nous, relative à nous, pour se rendre participable. Et de cette forme nous nous dépouillons à mesure que nous y participons davantage et qu'en vivant nous nous concentrons en Dieu.

Si la philosophie grecque est dans toute la force du terme un idéalisme, dans toute la force du terme également la doctrine chrétienne est donc un Réalisme.

*
* *

Et il résulte de là qu'elle est essentiellement traditionnelle, et traditionnelle à un double point de vue.

Puisque ce qui est, c'est-à-dire la réalité du monde et de la vie que nous expérimentons, se trouve conditionné par des événements qui occupent une place dans le passé, nous avons besoin de connaître ces événements pour con-

naître ce que nous sommes. Et, puisque nous faisons partie d'un milieu temporel dont nous sommes un moment, puisque dans ce moment le passé se prolonge et que nous sommes liés à ce qui s'est fait, notre expérience individuelle est tout à fait inadéquate à nos conditions d'existence. Elle ne nous fournit pas tous les éléments qui nous sont nécessaires pour penser la vérité de notre être et de notre vie. Elle a donc besoin d'être complétée ; et c'est la Tradition qui la complète.

En tant qu'elle nous fait connaître des événements qui sont hors de nos prises directes dans le passé et qui cependant entrent dans la constitution de ce que nous sommes, la tradition est donc une extension de notre expérience individuelle que nous ne pouvons négliger délibérément sans nous mutiler nous-mêmes.

Comme d'autre part ce n'est pas pour eux-mêmes qu'on retient et qu'on transmet les événements, mais pour les actes qui se sont manifestés par eux et dont l'intention, le rôle et la portée dépassent infiniment la place qu'ils occupent dans le temps, les événements ne sont toujours transmis traditionnellement qu'a-

vec l'interprétation qui les élabore en doctrine et qui de la connaissance matérielle et empirique des faits tire la connaissance spirituelle de la vérité qu'ils contiennent. De telle sorte que la doctrine elle-même, pour rester ce qu'elle est, prend inévitablement le caractère traditionnel ; et la tradition à ce point de vue constitue une sorte de milieu vivant où chaque génération qui survient s'alimente intellectuellement et moralement.

* * *

Mais pour être traditionnelle la doctrine n'en est pas moins en chacun ineffablement personnelle : car elle vaut pour chacun, non dans la mesure où il la reçoit empiriquement et passivement, par ouï-dire et par tradition, mais dans la mesure où il l'acquiert par son effort propre et pour son compte, dans la mesure où elle devient sa pensée en devenant sa vie. Et cela personne ne peut le faire à la place de personne. Tout peut y aider, mais rien n'y peut suppléer.

Et ainsi la doctrine, qui par son caractère traditionnel est comme un patrimoine commun

de vérité, prend en chacun la forme d'une connaissance subjective et personnelle, appropriée à sa capacité du moment. C'est à cette condition du reste qu'elle devient pour le sujet une vraie science de lui-même, une science qui est sa lumière, qui l'éclaire du dedans sur son origine et sur sa fin et qui lui permet de trouver et de reconnaître Dieu dans le mouvement même de sa vie et dans le devenir des événements, où, du point de vue des Grecs, il n'y avait qu'aveugle et brutale fatalité.

Si donc chaque individu qui survient et qui agit et qui pense s'alimente dans la tradition, il l'alimente à son tour de sa pensée et de son action. Et de cette manière la tradition, bien loin d'être un simple dépôt qui se transmettrait à la façon d'un bloc, en qui on ne pourrait rien modifier qu'en le diminuant, devient une vérité organique qui dans l'unité essentielle de son germe va se développant, s'explicitant à travers l'humanité et utilisant tout pour se mettre en lumière.

*
* *

Principe de vie, elle dure comme la vie en

vivant avec elle ; elle s'organise en l'organisant. Toute différente d'une doctrine abstraite qui, dans l'absolutisme géométrique de ses concepts définis et fermés, ne peut être que contredite par tout effort de pensée nouveau, elle se complète, elle s'irradie en perspectives nouvelles à tous les tournants de l'histoire, comme à tous les tournants de la vie, sans cesser d'être ce qu'elle était.

Le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, qui fut aussi le Dieu de David et des prophètes, est resté le Dieu des chrétiens ; mais la conception s'en est singulièrement agrandie en se spiritualisant de plus en plus. Dans le créateur et l'ordonnateur tout-puissant le Père qui aime s'est révélé ; dans la justice est apparue la bonté ; de serviteurs les hommes sont devenus des fils dans la famille divine.

Et, d'autre part, si pour chacun le Dieu du berceau est encore le Dieu de la tombe, la vie, quand elle est ce qu'elle doit être, n'en suppose pas moins une croissance dans la connaissance de Dieu. C'est que Dieu se fait tout à tous pour que chacun se fasse tout à lui.

De ce qu'elle est à la fois traditionnelle et

personnelle en chacun, il s'ensuit donc que la doctrine chrétienne est par le fait même progressive ; et elle progresse dans l'humanité comme dans les individus, à la manière d'un enfant qui devient homme, en continuant d'être la même. Et cela encore lui appartient en propre.

*
* *

Du point de vue de la philosophie grecque, la réalité en tant qu'objet de science étant con sidérée comme un système de formes arrêtées, l'abstraction, par laquelle on pense ces formes dans leur universalité pour en faire des idées du monde intelligible, se trouve être le mode essentiel de l'activité de l'esprit ; et la pensée logique est censée se suffire à elle-même, parce que l'on commence par admettre qu'il n'y a rien de plus à faire qu'à voir statiquement ce qui est. Or les idées ainsi obtenues apparaissent comme des absolus ; et les définitions qu'on en donne, par la prétention même qu'elles comportent d'être adéquates à leur objet, constituent un dogmatisme abstrait et rigide qui s'impose à lui-même de ne jamais se dépasser.

Du point de vue de la doctrine chrétienne la réalité étant considérée non plus dans ses formes, mais dans son devenir, se présente au contraire comme un système de faits : car les êtres eux-mêmes, et non seulement ce qu'ils font ou ce qui leur arrive, sont des faits en ce sens qu'ils sont créés par Dieu et comme tels contingents. Et les faits, à ce point de vue, de quelque ordre qu'ils soient, s'expliquent métaphysiquement par des actes. C'est ainsi que le dehors est ramené au dedans.

Derrière les événements ou plutôt en eux on découvre les âmes avec la destinée qui s'agite en elles ; et derrière les âmes ou plutôt en elles on découvre Dieu avec l'infinité de sa puissance et de sa bonté. Voilà pourquoi et comment, ainsi que nous l'avons déjà signalé, l'*interprétation* devient ici le mode essentiel de l'activité de l'esprit.

Mais interpréter, d'après ce que nous avons dit, c'est rattacher ce qui est fait ou ce qui se fait à l'intention qui est au principe. Or une intention, c'est toute une vie considérée par le dedans. Et quand il s'agit de l'intention qui préside à la totalité du réel, c'est toute une

vie qui, absolue en elle-même, devient pour l'homme un infini auquel il ne participe toujours qu'inadéquatement. Mais aussi elle reste toujours susceptible d'être mieux connue par un approfondissement et un élargissement incessant, comme en vivant avec un ami et en pénétrant chaque jour davantage dans son intimité, on apprend à le mieux connaître sans cesser de voir en lui ce que d'abord on y avait vu.

On a ainsi un dogmatisme concret, vivant et souple, qui se développe en gardant son identité organique. La connaissance plus complète qui s'ajoute à celle qu'on avait déjà en est comme l'épanouissement.

* * *

Seulement pour cette œuvre la pensée logique ne peut plus prétendre se suffire à elle-même. C'est qu'en effet interpréter la réalité c'est lui donner un sens comme on donne un sens à un mot qu'on entend ou à la conduite d'un homme qu'on voit agir. Et si le sens qu'on donne de cette façon est suggéré par ce qu'on entend ou par ce qu'on voit, il n'en est pas moins vrai cependant que d'autre part on

le prend en soi-même et que c'est soi-même ou quelque chose de soi qu'on projette dans ce qu'on interprète.

Ceci suppose qu'on n'attribue un sens à la réalité qu'en attribuant et que pour attribuer un sens à sa propre existence, et que le sens qu'on attribue à sa propre existence dépend de ce que délibérément on veut être. Mais ceci suppose aussi qu'on ne peut savoir ce qu'on est et ce qu'on doit vouloir être qu'en interprétant sa propre existence par la réalité qui la conditionne et dont elle est solidaire : s'il faut se projeter en elle, c'est pour la faire se projeter en soi et réciproquement. On lui emprunte ainsi pour se comprendre soi-même la lumière dont en même temps on l'éclaire pour la comprendre. On retrouve en elle ce que par elle on a mis en soi. Une interprétation suppose donc inévitablement une adaptation. Pour penser la réalité on l'adapte à soi. Mais aussi par l'effort même qu'on fait pour la penser, dès lors que cet effort est sincère, on se dégage de soi pour s'adapter à elle. Et c'est de cette façon qu'on progresse dans la vérité. Ce n'est pas plus de l'objectivisme que du subjec-

tivisme, parce que le sujet n'est pas plus sacrifié à l'objet que l'objet n'est sacrifié au sujet. On ne reçoit pas la vérité toute faite, pas plus qu'on ne la découvre rien qu'en combinant abstraitement et subjectivement des idées. Et cependant on ne la fait pas non plus au gré de son caprice. Pour y participer réellement il faut la vivre : on la fait sienne en se faisant sien.

*
* *

Il est vrai de dire que nous n'avons rien que nous ne l'ayons reçu ; et il est également vrai de dire que nous n'avons rien que nous ne l'ayons acquis. Du point de vue chrétien ces deux affirmations antinomiques, au lieu de se contredire, se complètent.

Nous n'avons rien que nous ne l'ayons reçu. D'une part en effet en se compénétrant les êtres de la nature se fournissent réciproquement la matière ou la substance de leur existence. Si nous étions vidés de ce que nous appelons la représentation du monde, que resterait-il en nous à quoi nous puissions nous prendre? Avec quoi aurions-nous conscience de nous? Nous subsistons de la présence en nous des

autres êtres. Chacun des êtres, peut-on dire, est par tous et tous sont par chacun. Ils se donnent mutuellement de la solidité par leur solidarité.

Mais d'autre part cette solidité qui vient ainsi de tous à chacun et de chacun à tous comme d'en bas, tous ensemble la reçoivent d'en haut. Puisque les êtres du monde dans leur réalité ultime sont un acte de Dieu, le *fiat* créateur qui les pose dans leur solidarité est une reproduction au dehors de la vie divine qui se communique et qui se partage sans se fractionner. Et ceci signifie que le Fils éternel du Père, le Verbe, comme l'appelle saint Jean, sans cesser d'être éternel et Dieu comme son Père, pour faire exister d'autres êtres se les rend présents à lui-même et se rend présent à eux comme ils sont présents les uns aux autres ; de telle sorte qu'ils sont créés et établis dans l'être par une insertion de sa propre réalité dans la création. En s'incarnant il se fait solidaire d'eux pour les faire solidaires de lui et les faire exister par lui. *Omnia per ipsum facta sunt et sine ipso factum est nihil.* Et il court les risques de leur vie dans le

temps ; il accepte d'être responsable d'eux, il subit les conséquences de leurs fautes pour étendre à tous le mérite éternel de ses actions et de son sacrifice.

C'est avec tout cela et par tout cela que nous sommes ; c'est de tout cela que nous vivons. Et tout cela nous est donné ; nous le recevons, nous le subissons même ; c'est une nécessité pour nous, puisque, si nous pouvons en abuser, nous ne pouvons pas n'en pas user.

*
* *

Mais en même temps nous n'avons rien que nous ne l'ayons acquis, parce que si nous sommes par tout cela, et si nous vivons de tout cela, néanmoins nous sommes et nous vivons chacun pour notre compte. La solidarité qui nous lie aux autres êtres et qui nous lie à Dieu n'a pour résultat que de conférer à notre existence et à notre action une portée infinie. Et à ce point de vue notre puissance est prodigieuse.

Chacun de nous reçoit de Dieu l'être et la vie par l'intermédiaire des autres êtres qui constituent le monde et dont le Christ fait par-

tie. Et cependant notre autonomie est telle que chacun est mis à même de ratifier ce don. Nous ne pouvons pas ne pas être et ne pas vivre par Dieu et par les autres ; mais nous pouvons vouloir ne pas être et ne pas vivre par eux afin de ne pas avoir à être et à vivre pour eux. Il n'y a donc d'eux en nous, dans notre vie voulue et réfléchie, que ce que nous y introduisons. En nous ils relèvent de nous.

Nous pouvons les méconnaître et les nier. Seulement, comme notre négation ne change rien à ce qui est, nous nous mentons alors à nous-mêmes en mentant à Dieu et aux autres. Etant par eux nous ne voulons pas être par eux : c'est l'erreur et c'est le mal. En nous refusant à eux dont nous recevons tout, nous les perdons en nous perdant nous-mêmes.

Nous pouvons au contraire les reconnaître et les accueillir en transformant leur présence subie en présence consentie. Nous nous mettons ainsi d'accord avec nous-mêmes et avec eux. Etant par eux nous voulons être par eux : c'est la vérité et c'est le bien. En nous donnant à eux, nous les gagnons et nous nous gagnons nous-mêmes.

*
* *

Tandis qu'ontologiquement nous sommes et nous vivons par Dieu et par les autres, intellectuellement et moralement c'est donc par nous que Dieu et les autres existent et vivent en nous. Et ce n'est qu'en les faisant exister et vivre en nous que nous reconnaissons qu'ils existent et qu'ils vivent en eux-mêmes. Autrement rien ne serait jamais mis en question, et il ne se produirait ni doute ni négation.

L'ordre de la vie voulue et réfléchie est inverse de l'ordre de la vie voulante et directe. Le principe de celle-ci est la fin de celle-là. Nous avons à réintégrer librement en nous ce qui s'y trouve nécessairement, c'est-à-dire indépendamment de nous. Et ce qui se trouve ainsi en nous c'est l'immensité de ce qui est, puisque nous sommes solidaires de tout. Au terme seulement, situé à l'infini, de cette réintégration, se réaliseront l'équilibre et le repos qu'en vivant nous cherchons.

Le salut pour nous, la délivrance, c'est de vouloir être librement ce que nous sommes et ce qu'au fond de nous-mêmes directement

nous voulons être malgré nous. A cette condition en effet nous n'aurons plus rien à subir. Et à cette condition aussi notre union à Dieu et aux autres, par qui nous sommes et par qui nous vivons, sera telle que nous ne ferons plus qu'un avec eux ; non point par confusion des êtres et par absorption des personnalités, mais par amour et par don réciproque de soi, de telle sorte que l'être et la personnalité de chacun s'exalteront au contraire en s'agrandissant et en s'enrichissant de l'être et de la personnalité de tous concentrés dans le sein de Dieu.

*
* *

Et le Christ, qui sert à Dieu de médiateur pour nous conférer notre destinée, nous sert à nous de médiateur pour la réaliser. Il est la voie. Et avec le Christ nous servent également les autres qui sont solidaires de lui, en qui il se prolonge et qui sont ses membres.

Nous ne pouvons nous unir à Dieu qu'en nous unissant au Christ qui vient nous chercher dans notre néant ; et nous ne pouvons nous unir au Christ qu'en nous unissant aux

autres allant avec nous chercher la vie dans le Christ. Il est donc en nous et parmi nous principe de cohésion et d'organisation.

Et c'est ainsi qu'il fonde et qu'il anime l'Église. L'Église est son corps mystique, un corps où chaque membre, en vivant de la vie commune, par les autres et pour les autres, a néanmoins sa vie propre. Elle prend naissance ici-bas pour s'achever ailleurs. Elle se développe et croît dans le temps pour s'épanouir dans l'éternité. En ce monde elle est à la fois le commencement de la communion des âmes dans l'amour et la vérité du Christ, le moyen de réaliser cette communion et le symbole de ce que finalement elle doit être. Elle vit par la présence réelle et vivante du Christ en elle. Par elle et avec lui. à travers les péripéties du temps, nous aussi nous mourons au monde des choses qui passent et nous ressuscitons pour retourner au Père.

De l'ensemble des efforts qui se font en elle et des épreuves qui la travaillent du dehors et du dedans, la vérité du Christ va se dégageant toujours plus pour préparer plus d'amour. Et cette vie de la vérité dont elle est l'organe doit

se reproduire en chacun de ses membres, parce que si les efforts et les épreuves de tous profitent à chacun, chacun dans la solidarité universelle reste responsable de soi jusqu'au bout et jusqu'au fond.

*
* *

Mais s'il y a une vie de la vérité, il en résulte que les idées, par lesquelles nous participons à la vérité, ont elles-mêmes une vie et qu'elles aussi se développent et croissent. On peut donc dire en un sens que de l'éternité, où les plaçait la philosophie grecque, elles retombent dans le temps, que du ciel elles retombent sur la terre.

Au lieu d'être des points d'arrêt, elles ne sont plus que des points d'arrivée qui doivent servir de point de départ [1]. Mais ce n'est pas à

1. Si opposée qu'elle soit à l'absolutisme du dogmatisme abstrait cette doctrine n'est donc pas moins opposée au relativisme agnostique qui s'est formulé dans les temps modernes. Nos idées ne sont pas plus la réalité elle-même, ou la représentation adéquate de la réalité, qu'elles ne sont de simples modes du sujet dont le sujet ne pourrait jamais se dégager et qu'il n'aurait encore qu'à subir. Elles sont à la fois nous-mêmes et autre chose que nous, relatives à nous si l'on veut, mais relatives à l'état dans lequel nous sommes, au degré de développement que nous avons atteint, et non à une nature fixée et fermée dont nous ne pourrions sortir. L'idée de

dire que l'existence logique, que pour penser nous leur donnons dans notre esprit en les définissant, soit inutile et sans valeur. Nous ne pouvons pas plus nous en passer sous cette forme, pour vivre humainement et religieusement, que pour monter nous ne pouvons nous passer des degrés d'une échelle. Et ceci nous permet de comprendre comment, tout en s'opposant radicalement à la philosophie grecque, le christianisme pouvait et devait, comme il l'a fait et continue de le faire, en utiliser la dialectique.

Pour vivre humainement et religieusement, en effet, il faut penser ; et pour penser il faut

Dieu chez un enfant est loin d'égaler l'idée de Dieu qui se trouve chez un saint Augustin ; et ceci n'empêche pas que c'est bien Dieu lui-même que l'enfant connaît, mais il le connaît à sa mesure du moment, mesure qu'il lui appartient de toujours élargir.

Nous ne pensons que parce que nous plongeons dans le réel et parce que le réel aussi plonge en nous. Seulement nous n'en possédons dans notre vie voulue et réfléchie que ce que nous méritons d'en posséder. Du relativisme agnostique, il faut dire, bien que les mots jurent de se rencontrer, qu'il est un relativisme absolu. Tout en vidant en effet les idées de leur contenu réel, il ne fait pas moins d'elles quelque chose de fixe, de définitif et d'achevé où l'esprit humain serait irrémédiablement enfermé. C'est donc encore une manière de dogmatisme abstrait qui, pour être retourné, ne vaut pas mieux ou même est pire que l'autre.

combiner et lier des idées ; et les idées n'ont de consistance pour nous et nous n'avons de prise sur elles que par leur cohérence logique.

Mais aux procédés de la logique abstraite par lesquels on pense et on exprime systématiquement le déjà fait et le déjà vu, le christianisme ajoute ce qu'on pourrait appeler les procédés d'une logique réelle ou morale, à la fois antécédente et subséquente à l'autre, par lesquels dans le déjà fait on cherche ce qui est à faire et dans le déjà pensé ce qui est à penser : logique vivante de dégagement de ce qu'on est pour la conquête de ce qu'on doit être, et de dégagement de ce qu'on pense pour la conquête de ce qu'on doit penser[1].

*
* *

Les idées ne sont pas l'absolu ni l'image de l'absolu, comme le suppose le dogmatisme abstrait : elles n'en sont que l'expression inadé-

1. Cf. *Principe élémentaire d'une logique de la vie morale*, par Maurice Blondel (Bibliothèque du Congrès de philosophie, t. II, p. 57). Cette trop courte étude ne contient guère que des indications. Néanmoins, avec son originalité et sa profondeur habituelle, l'auteur y a introduit des aperçus dont la fécondité ne saurait échapper à ceux qui le liront avec quelque attention.

quate qui marque et qui fixe pour nous ce que nous en avons conquis [1]. Par là se trouve déterminée la portée de toutes les définitions dogmatiques. Bien loin de prétendre épuiser leur objet et l'enfermer dans des concepts, elles ne visent qu'à dire ce qu'on n'en peut pas nier sans le méconnaître, en laissant entendre qu'au delà il s'étend encore à l'infini. Ce sont des directions qu'elles donnent et non des chaînes qu'elles imposent.

Mais ce n'est pas à dire non plus que l'absolu est loin de nous et hors de nos prises. Tant s'en faut ! c'est dire au contraire qu'il est dans la vie même, travaillant avec elle à se réaliser en elle et s'adaptant successivement à sa capacité.

Et ainsi le propre de la vie c'est de pouvoir marcher dans la vérité vers la vérité, non par un raisonnement logique qui ne va toujours que du même au même et qui ne peut que rendre explicite une affirmation implicitement

1. Ainsi s'explique que nous pouvons nous en servir de deux façons opposées : ou bien pour nous suffire avec ce que par elles nous connaissons du réel, en le limitant à notre mesure et en niant ce qui n'y entre pas ; ou bien pour les dépasser en les agrandissant et en les complétant toujours par le réel qu'elles n'épuisent jamais.

contenue dans une autre, mais par une action intérieure et profonde qui la fait sortir d'elle-même pour se dépasser.

C'est cette action intérieure et profonde par laquelle on s'ouvre et on se donne qui, en dernière analyse, du côté du sujet, constitue essentiellement la foi. Et par la foi, avec tout ce qu'elle suppose et tout ce qu'elle apporte objectivement, c'est dans la vie même que s'introduit la lumière : car par la foi la vie se rattache volontairement à ses conditions d'existence dans l'absolu ; elle s'y reconnaît en les reconnaissant et s'y affirme en les affirmant : de telle sorte que la foi, dans son intégrité, est en même temps et au même titre amour et lumière [1]. Et cette lumière est toute différente

1. Il n'est peut-être pas inutile de remarquer que la foi a un double aspect. Elle consiste à se confier, à se donner ; et en ce seus elle est un acte par lequel le sujet sort volontairement de lui-même en reconnaissant qu'il ne se suffit pas. Mais pour se confier, pour se donner il faut avoir et savoir à qui se confier, à qui se donner. Et c'est ainsi que la foi s'exprime toujours par des propositions qui affirment un objet déterminé. Il n'y a donc de foi que par affirmation d'un être en qui l'on se confie. La foi-confiance implique toujours la foi-croyance, c'est-à-dire la foi qui affirme un objet. Mais, tandis que comme confiance elle peut être pleine et absolue, comme croyance et comme affirmation elle peut être en même temps

de celle qui pour les philosophes grecs éclairait leurs idées abstraitement définies ; car si leurs idées n'avaient plus de mystère à leurs yeux et s'ils en faisaient le tour avec aisance, c'est qu'elles ne contenaient que ce qu'ils s'étaient taillé à leur mesure en fermant les yeux sur le reste. Et pendant qu'ils s'enchantaient à les contempler, leur vie au-dessous continuait de s'écouler dans la nuit; tandis que c'est sur le chemin de la vie, en arrière et en avant, que se projette la lumière qui vient de la foi. Et cette lumière éclaire chaque vie individuelle dans sa singularité. C'est une science de l'individu.

Et au lieu de mettre simplement en relief des formes finies et circonscrites, elle nous laisse entrevoir en tous sens des profondeurs que nous n'avons pas visitées et qui nous sollicitent ; de telle sorte que tout en nous éclairant elle suscite et entretient en nous, avec le sentiment du mystère qui nous déborde, une inquiétude vivifiante qui ne nous permet pas de rester en repos. Nous n'avons plus seulement

— et en ce monde au moins elle est inévitablement — inadéquate, relative ou défaillante.

à contempler la vérité, nous avons à marcher pour l'atteindre. C'est que la vérité pour nous ne consiste plus en idées définies ou définis sables, mais en cette réalité vivante et complexe qui s'appelle l'être de Dieu et l'être des autres.

*
* *

Et de ce point de vue ce n'est plus le mal qui vient de l'ignorance et de l'erreur. C'est l'ignorance et l'erreur qui viennent du mal. Le principe de la misère dont nous portons le poids et des ténèbres dans lesquelles nous sommes plongés, ce n'est pas une matière indéterminée, venant on ne sait d'où et rebelle par essence à se laisser façonner entièrement par les idées d'en haut. Le principe de cette misère et de ces ténèbres c'est le péché que l'humanité a introduit en elle et dont elle subit les conséquences. Et le péché c'est l'acte par lequel on se ferme à Dieu pour être et pour vivre par soi-même.

De même ce n'est plus la bonne volonté qui découle de la vérité abstraitement connue, comme le supposait Socrate en disant : οὐδεὶς κακὸς ἑκών, personne n'est méchant volontaire-

ment. Mais c'est la connaissance et la possession de la vérité qui résulte au contraire de la bonne volonté et qui, tout en la conditionnant, en devient comme la récompense. La vérité dans ce qu'elle a d'essentiel et de salutaire est ainsi à la disposition de tous, grands et petits, riches et pauvres. Le principe de la délivrance qui nous arrache au péché et à l'erreur ce n'est pas la dialectique qui construit un monde intelligible où l'on se réfugie idéalement et momentanément : c'est la foi qui, elle aussi, s'est introduite dans l'humanité par Jésus-Christ et qui est l'acte par lequel on s'ouvre à Dieu pour être et pour vivre réellement et éternellement en lui. Il n'y a plus de matière rebelle par nature au bien et à la vérité. Il n'y a que du mal que le bien peut vaincre et des ténèbres sur lesquelles la vérité peut se lever pour les faire s'évanouir.

Le dualisme réapparaît ; mais c'est un dualisme moral entre ceux qui sont avec Dieu et ceux qui sont contre Dieu. Tout est suspendu à cette alternative. C'est par elle que s'explique la lutte formidable dans laquelle nous sommes engagés. Personne ne peut s'y déro-

ber. Inévitablement on prend parti. Celui qui n'est pas pour Dieu est contre lui ; celui qui n'est pas contre lui est pour lui. Il y a deux cités, mais qui en ce monde restent entremêlées et dont Dieu seul sait faire le départ.

Une solidarité qui s'étend à l'infini nous lie dans l'une comme dans l'autre. Le mal que nous commettons, nous ne sommes pas seuls à le commettre : les méchants nous le suggèrent et y concourent ; et nous ne le commettons pas non plus pour nous seuls. De même en est-il pour le bien.

Toutes les volontés de mal faire et toutes les volontés de bien faire constituent comme deux puissances antagonistes dont les courants nous traversent et qui font de nous en un sens des instruments. Mais en un autre sens aussi nous nous servons d'elles. Si elles agissent en nous, nous agissons avec elles. Et en même temps que ceci donne à notre action une portée incommensurable, chacun de nous en définitive est rangé dans la cité que librement il choisit.

* * *

En tant que sujets nous avons donc une

autonomie dont la profondeur et l'étendue doivent tour à tour nous jeter dans l'effroi et dans le ravissement. Elle ne consiste pas seulement en ce que nous disposons de notre esprit et de nos idées. — C'est là toute l'autonomie que s'attribuait le rationalisme de la philosophie grecque. — Elle consiste en ce que nous disposons de notre être même et, par notre être, de toute la réalité à laquelle il est lié, puisque notre action a son contre-coup jusqu'en Dieu lui-même. Il ne s'agit plus d'obtenir un salut momentané en pensant des idées ; il s'agit d'obtenir un salut éternel, le salut de l'être que nous sommes, de celui-là même qui vit, qui souffre et qui meurt dans le temps. Et si on gagne et si on sauve son être par le concours des autres, comme c'est aussi en le donnant aux autres qu'on le gagne et qu'on le sauve, le salut de chacun profite à tous. Par la dialectique on pense pour soi tout seul ; mais ce n'est jamais pour soi tout seul qu'on croit, puisque croire c'est à la fois s'ouvrir pour laisser entrer en soi Dieu et les autres et s'ouvrir aussi pour aller soi-même aux autres et à Dieu.

Pour être un réalisme le christianisme n'en comporte donc pas moins un idéal, et un idéal extraordinairement grandiose. Mais cet idéal n'est plus quelque chose que nous avons à concevoir au-dessus de la réalité pour en contempler stérilement la beauté ; c'est quelque chose que nous avons à tirer de la réalité même et à façonner avec elle. Il constitue un devoir qui urge au plus intime de notre être. Le christianisme est un réalisme dynamique où ce qui est, c'est-à-dire la réalité du monde et de la vie, se présente comme n'ayant de raison d'être que par le pouvoir qui s'y trouve de devenir ce qui doit être.

D'après la philosophie grecque tout se faisait d'une part fatalement et d'autre part logiquement. D'après la doctrine chrétienne, au contraire, tout se fait librement et moralement. Et puisque nous avons appelé l'une un intellectualisme, il convient d'appeler l'autre un moralisme. Et nous n'entendons point par là que la pensée n'y joue aucun rôle, ni qu'elle peut être négligée. Tant s'en faut ! Mais tandis que du point de vue des Grecs la pensée, sous forme abstraite et spéculative, est le terme où l'on

s'arrête, si bien qu'il faut dire qu'on vit pour penser, ici au contraire on pense pour vivre. Et vivre c'est agir en fonction de Dieu et en fonction des autres ; et la fin de la vie c'est de s'harmoniser avec Dieu et avec les autres dans l'amour.

CHAPITRE CINQUIÈME

A quoi se ramène le conflit de la raison et de la foi : deux attitudes.

Malgré le caractère individualiste que nous avons reconnu à la philosophie grecque et le caractère traditionaliste que nous avons reconnu à la doctrine chrétienne, il est important de remarquer que ce n'est cependant pas comme ayant seulement une origine différente qu'elles s'opposent, comme si l'une par exemple résultait d'un effort naturel de l'homme livré à ses propres forces, et comme si on ne faisait que recevoir l'autre d'une révélation qui surviendrait accidentellement dans la vie de l'humanité : car alors on pourrait concevoir que, n'ayant pas le même objet, elles s'ajoutent simplement l'une à l'autre en constituant, non pas seulement deux ordres distincts, mais deux ordres séparés. C'est en elles-mêmes et par leur contenu même qu'elles s'opposent, de telle sorte que si l'une est vraie l'autre est illusoire.

Or pour s'opposer ainsi il faut qu'elles se rencontrent sur le même terrain.

Si donc il faut dire que la doctrine chrétienne est surnaturelle, ceci n'empêche pas qu'elle se présente comme pleinement humaine : car elle prétend exprimer ce que nous devons indispensablement savoir pour nous connaître et connaître notre destinée. Et c'est pourquoi elle ne supporte pas dogmatiquement qu'on place à côté d'elle ou au-dessous une autre doctrine dont on puisse dire qu'elle serait aussi *la Vérité* et à laquelle il serait légitime et suffisant de se tenir, sous prétexte qu'on veut se contenter de l'ordre naturel. S'il y a deux ordres distincts, il n'y a donc pas deux ordres séparés. Et quand on pose le problème de la vie et de la destinée, quelle que soit la solution qu'on y donne, c'est dans le même ordre qu'on gravite. Telle est la conclusion générale qui se dégage de l'opposition que nous venons d'établir.

En conséquence, si pour se formuler en ce monde la doctrine chrétienne exige une révélation ou une inspiration, sous quelque forme qu'on les conçoive, cette révélation ou cette

inspiration ne consistent pas à introduire dans l'esprit humain une vérité qui serait extérieure et étrangère à la réalité vivante que nous sommes et dont chacun expérimente à sa façon l'élan infini; mais elle consiste à mettre en lumière ce qui se trouve dans cette réalité même, c'est-à-dire ce que Dieu fait en elle avec elle et ce qu'il lui propose de faire avec lui. Et pour déterminer le rapport dans lequel nous sommes avec Dieu d'après la doctrine chrétienne, c'est là qu'il faut le considérer.

Ce n'est pas la révélation qui établit ce rapport, mais la grâce, c'est-à-dire la vie de Dieu se prolongeant dans la vie de l'humanité pour que la vie de l'humanité puisse se hausser à devenir la vie de Dieu. La révélation ne fait que l'exprimer et qu'en dire les conditions. Lui attribuer un autre objet et une autre portée ce serait dénaturer foncièrement la doctrine chrétienne : car ce serait lui enlever le caractère historique et réaliste qui la distingue pour en faire encore, bien que d'une manière différente, un système d'idées artificiel qui se superposerait à la réalité et à la vie et qui, par conséquent, ne les expliquerait pas.

*
* *

Malheureusement c'est ce qui arrive à chaque instant. Par une duperie de l'imagination, ou se représente le surnaturel comme une superposition, comme une donnée extérieure qui viendrait du dehors se plaquer sur la nature. Et alors, parce que la doctrine chrétienne se dit surnaturelle et parce qu'en même temps elle ne supporte pas dogmatiquement qu'on place à côté d'elle ou au-dessous une autre doctrine dont on ferait aussi la vérité, on en conclut que par essence même elle repousse toute philosophie et qu'elle méconnaît la raison en ne lui laissant aucun rôle à jouer. Et on signifie par là qu'elle ne tolère pas qu'on pense personnellement, de telle sorte qu'on ne pourrait y adhérer qu'en abdiquant son autonomie et qu'en renonçant pour ainsi dire à son humanité [1].

Assurément si l'on entend par philosophie

1. Nous ne nons arrêtons pas ici à différencier ce qui serait simplement divin dans notre vie et dans notre destinée de ce qui est spécifiquement surnaturel. Ce n'est pas le lieu. Mais en disant que le surnaturel ne vient pas se plaquer sur la nature nous ne préjugeons rien contre cette distinction ; nous rejetons seulement une manière de la concevoir.

une explication de ce que nous sommes et de ce que nous avons à faire, une théorie de la vie et du monde formant un tout doctrinal complet qui se suffirait à lui-même et qui ne serait pas le christianisme, la doctrine chrétienne repousse la philosophie. Et si l'on entend par raison la faculté que nous aurions de concevoir individuellement une telle explication et de nous y reposer légitimement dans la certitude, elle ne méconnaît pas seulement la raison, elle en fait une prétention foncièrement erronée et une attitude insoutenable.

C'est qu'en effet si le christianisme, comme doctrine, exprime d'une part le rapport dans lequel en vivant nous sommes avec Dieu par ce que Dieu fait en nous, et d'autre part le rapport dans lequel nous devons vouloir être avec lui pour réaliser notre destinée, il est évident qu'aucune autre doctrine ne saurait l'exprimer, et que, s'il y avait en nous une raison qui eût pour fonction de nous faire découvrir autre chose, cette raison ne serait qu'une maîtresse d'erreur. Il ne s'agit pas ici, qu'on le remarque bien, de savoir ce qui aurait pu être ; car ce n'est pas ce qui aurait pu être, ce

ne sont pas les conditions d'existence dans lesquelles Dieu aurait pu nous mettre qui sont pour nous la vérité : c'est d'une part ce qui est, c'est-à-dire les conditions dans lesquelles Dieu nous a mis, et d'autre part ce qui doit être en vertu de ce qui est.

* * *

Mais si l'on entend par philosophie la recherche personnelle de la vérité et les résultats auxquels on peut aboutir par cette recherche, de même que si l'on entend par raison la faculté de donner à la connaissance de la vérité un caractère autonome et d'y adhérer du dedans au lieu de la subir, non seulement le christianisme ne repousse pas l'une et ne méconnaît pas l'autre, mais il les préconise plus nettement et plus fortement qu'on ne l'a jamais fait.

Il suppose une révélation, une tradition, une autorité, parce que chacun dans sa vie individuelle est solidaire de Dieu même et solidaire de l'humanité passée et de l'humanité présente, et on a beau en appeler à la raison on ne fera pas qu'il en soit autrement. Mais la

révélation, la tradition, l'autorité ne sont que des moyens à notre service. Ces moyens ne mettent pas la vérité en nous malgré nous. Et en conséquence, même avec la révélation, la tradition et l'autorité, il n'est pas seulement possible et légitime, il est indispensable de philosopher, c'est-à-dire de réfléchir, de méditer, de penser, chacun selon ses ressources et ses forces, pour comprendre et s'assimiler librement la vérité [1]. La vérité de quelque ordre qu'elle soit ne s'obtient qu'à ce prix. Si l'on n'y met pas le prix, à sa place on n'a toujours que des mots. Et le christianisme nous attribue ainsi une autonomie si complète, si profonde et si ample, que la responsabilité que nous portons en nous n'est rien moins que la responsabilité d'une éternité. Qu'on rêve grand pour l'homme tant qu'on voudra, ce qu'on rêvera sera toujours infiniment petit et misérablement mesquin à côté de cette grandeur formidable.

Et si avec le secours de la révélation, de la

1. C'est ce que l'Eglise a toujours maintenu contre toutes les formes de traditionalisme ou de fidéisme qui rejetaient, comme abusif, l'usage de la raison dans l'apologétique et la théologie.

tradition, de l'autorité il est nécessaire de penser personnellement pour connaître efficacement la vérité et pour en vivre, quand ce secours manque d'une manière ou d'une autre, il ne s'ensuit pas du tout que la pensée personnelle qui s'exerce en dehors est vouée à l'impuissance et à l'erreur.

Celui qui cherche dans la sincérité de son cœur ne perd jamais ni son temps ni sa peine. Et bien plus, si rien ne peut suppléer à cette recherche, cette recherche peut, au moins pratiquement, suppléer au reste : non pas sans doute en ce sens que par elle toute seule on soit en mesure de retrouver la doctrine dans ses détails concrets et d'arriver ainsi à la pleine lumière ; mais en ce sens qu'on entre dans la voie qui y mène et qu'on peut découvrir assez de vérité pour n'être plus dans les ténèbres, et pour fournir un point d'application à l'invisible efficacité de l'action rédemptrice.

* * *

Voilà comment du point de vue chrétien la philosophie, bien loin d'être considérée comme mauvaise ou stérile, prend une importance

capitale et joue un rôle essentiel. Évidemment néanmoins, elle ne va pas à instituer une doctrine séparée, complète en elle-même et à laquelle de parti pris il serait légitime de se tenir. Dans ce qu'on sait par elle doit subsister le besoin de savoir plus. Et c'est par le sentiment de cette insuffisance, par l'attente consentie et entretenue d'un accroissement, qu'elle peut devenir comme une anticipation de la vérité et que l'âme de la vérité peut s'introduire jusque dans ses illusions mêmes [1].

C'est ce qui nous a fait dire que la philosophie grecque, même sous la forme idéaliste de son dogmatisme abstrait, a pu être, pour tels

1. Une habitude s'est introduite de faire des manuels de philosophie *orthodoxe* où toutes les questions de métaphysique, de morale, de sociologie sont présentées comme complètement résolues en dehors du christianisme. On admet ainsi pratiquement qu'il existe une philosophie séparée qui se suffit à elle-même et avec laquelle la vie et la pensée peuvent s'organiser et trouver l'équilibre. Cette philosophie est du reste toute pleine de notions chrétiennes. Mais de cette façon de procéder il résulte que le christianisme est rejeté dans un plan extra-réel et qu'on est amené à le considérer comme une chose qui se surajoute abstraitement et dont l'humanité, tout en restant ce qu'elle est d'autre part, pourrait se passer. On voit l'inconvénient. Et de plus il y a incohérence, puisque ensuite, quand la question se pose de savoir si une philosophie séparée qui se suffirait à elle-même peut être instituée, on répond nettement et avec raison par la négative.

ou tels de ceux qui l'ont professée, le succédané de quelque chose de meilleur qu'elle, parce qu'avant d'être la doctrine que nous trouvons maintenant dans les livres, elle fut pour eux un effort et une vie que dirigeait une intention et dont il appartient à Dieu, qui seul sonde les reins et les cœurs, de connaître la valeur exacte. Et il en faut dire autant de toute philosophie.

Mais du moment qu'on a la prétention avouée de s'en contenter et de s'y arrêter, c'est tout différent : car alors on se renferme en soi-même comme si on se suffisait ; et on n'en a pas le droit puisqu'on ne se suffit pas, puisque, solidaire de Dieu et des autres pour être et pour vivre, on est aussi solidaire de Dieu et des autres pour savoir ce qu'on est et ce qu'on doit faire en vivant.

Lorsqu'en pensant on veut rester délibérément séparé, comme si l'on avait délié son être et son sort de la réalité dans laquelle on est plongé, on ne peut donc toujours aboutir qu'à élaborer une doctrine abstraite, plus ou moins semblable à celle des Grecs et par laquelle en définitive on se dérobe au problème de la vie

plutôt que de le résoudre. Et il est à remarquer que c'est précisément là ce qu'on fait quand, sous prétexte de philosophie, on se targue de ne faire appel qu'à la raison. Ce qu'on entend par là c'est bien en effet que pour penser on ne relève que de soi dans son individualité du moment : on se pose comme un centre de perspective définitif, immuable et dominateur auquel tout se ramène et qui ne se ramène à rien. Et soit qu'on nie, soit qu'on affirme, on dogmatise ainsi à outrance de son propre point de vue.

Mais cette manière de faire appel à la raison n'est rien de plus au fond qu'une attitude qu'on prend et dont on se refuse à discuter le sens et la valeur. Et si l'on voulait bien s'en apercevoir on mettrait un peu plus de discrétion et de modestie à revendiquer pour soi la raison et à accuser les autres de la méconnaître.

* * *

En tout cas c'est là une accusation avec laquelle il serait temps d'en finir. Personne n'a le privilège d'avoir la Raison à son service : on

n'a toujours que sa raison ; et chacun dans sa raison met ce qu'il est et ce qu'il veut être [1]. Il n'est pas légitime de concevoir la philosophie séparée de la religion, mais il n'est pas légitime non plus de concevoir la religion séparée de la philosophie, parce que pour être divine la religion n'en est pas moins humaine.

Et ce qui se dégage de là enfin c'est que l'opposition de la raison et de la foi, au lieu d'être, comme on se l'imagine, l'opposition de deux doctrines d'origine différente, dont l'une présumerait la liberté de l'esprit et l'autre son asservissement, se ramène tout simplement en dernière analyse à une opposition entre deux attitudes entre lesquelles en vivant et en pensant chacun au fond de lui-même choisit librement : d'une part l'attitude de ceux qui, s'érigeant, en absolu, entendent que tout relève d'eux sans qu'ils relèvent de rien, et qui, fixés dans ce qu'ils sont, font de leurs propres idées la mesure de tout le reste ; d'autre part l'attitude de

1. Ceci n'empêche pas que dans la raison de chacun il y a les exigences de la réalité tout entière qui, quoi qu'il fasse, lui reste toujours présente. C'est ce que nous avons expliqué ailleurs. Cf. *Essais de philosophie religieuse : le dogmatisme moral.*

ceux qui, reconnaissant leur dépendance et leur relativité, travaillent à s'ouvrir et à sortir d'eux-mêmes pour chercher plus haut le centre de leur vie et de leur pensée. On pourrait dire que l'une est la foi en soi-même et l'autre la foi en Dieu.

Et la question est de savoir laquelle de ces deux attitudes est la bonne et la vraie. Question fondamentale et qui prime toutes les autres : car en un sens toutes les autres y aboutissent, puisqu'il s'agit toujours pour nous de savoir quelle attitude nous prendrons ; et en un autre sens toutes les autres aussi en dépendent, puisque, dans les solutions que nous leur donnons, il y a déjà l'attitude que nous avons prise.

On n'évitera toutes les confusions dans lesquelles on s'embarrasse et toutes les méprises par lesquelles on se dupe que du jour où l'on consentira franchement à porter sur ce terrain la discussion du problème religieux. Autrement on discute à l'aventure : car pour discuter on substitue un problème artificiel au problème réel que la réalité et la vie, avec tout ce qui se trouve en elles, posent d'elles-mêmes ; et

néanmoins, sans en avoir l'air, c'est toujours le problème réel qu'on agite derrière l'autre et que, bien ou mal, on résout pour son compte.

CHAPITRE SIXIÈME

Le rôle de l'histoire dans la croyance religieuse : son insuffisance.

Si le problème religieux est un problème réel, un problème dans lequel nous sommes engagés par la vie même, il importe souverainement toutefois de comprendre que sa réalité est intérieure et vitale et que, considéré du point de vue du sujet, il se ramène essentiellement à savoir quelle est l'attitude que librement et moralement nous avons à prendre en vivant. Mais il arrive qu'à cause même du caractère historique et concret de la doctrine chrétienne — caractère que nous nous sommes efforcé de mettre en relief — on s'illusionne sur ce point et qu'on déplace le problème. Pour ajouter une dernière précision à ce qui précède, où nous avons montré le rapport des faits avec les dogmes dans le christianisme, il est donc encore nécessaire d'indiquer quel est le rapport des sciences historiques, considérées comme

connaissance méthodique du passé, avec la croyance religieuse. Et on voudra bien remarquer que cette question du rapport des sciences historiques avec la croyance religieuse n'est pas du tout la même que la question du rapport des faits historiques avec les dogmes. Dans un cas il s'agit de savoir comment la foi se produit en nous et si les sciences historiques comme telles sont cause déterminantes ; tandis que dans l'autre cas il s'agit de savoir quel est l'objet de la foi. Trop souvent on embrouille ces deux questions l'une dans l'autre, et de là viennent toutes sortes de malentendus.

*
* *

On aime à dire que le christianisme est positif ; et on a raison. Mais il faut s'entendre. Or il arrive qu'en parlant ainsi on signifie simplement et sans préciser que le christianisme est un fait et que comme tous les autres faits il peut être constaté. Seulement, comme c'est un fait passé, pour le constater il faut avoir recours aux méthodes de l'histoire. Et on trouve tout naturel d'assimiler la vérité du christianisme à une vérité historique.

Sous des formes différentes et d'une façon plus ou moins confuse cette manière de voir circule à travers bien des livres et bien des articles. « Je vous remercie, ô mon Dieu, disait le chancelier d'Aguesseau, de m'avoir mis à même de prouver la divinité de ma religion comme l'existence d'Alexandre et de César. » Et c'est la même pensée qu'expriment certains apologistes quand ils écrivent des phrases comme celle-ci : « Une fois la réalité historique de Jésus-Christ dûment établie, sa qualité divine suit nécessairement. »

Nous en demandons bien pardon au chancelier d'Aguesseau et à ceux qui parlent comme lui, mais nous croyons devoir leur répondre qu'on ne saurait mettre plus d'ingénuité à confondre des choses qui ne sont pas du tout de même ordre. S'il en était ainsi, outre que pour reconnaître Jésus-Christ comme Dieu il devrait suffire d'être historien, il faudrait en tout cas être historien. Et ce serait à la fois trop commode et trop difficile : trop commode, puisque ceci ne supposerait au préalable aucune préoccupation métaphysique ou religieuse ni aucune préparation morale ; trop difficile aussi,

puisqu'on serait obligé de se livrer à des recherches pour lesquelles une initiation spéciale est nécessaire, et qu'il faudrait en quelque sorte avoir passé par l'École des Chartes ou celle des Hautes Études. On ne se résignera sans doute pas à accepter ces conséquences. Mais alors on doit entreprendre de reviser sa manière de voir.

On peut en effet historiquement savoir que Jésus-Christ a existé et savoir les événements de sa vie, comme on sait qu'ont existé Alexandre et César. Mais entre *savoir historiquement que Jésus-Christ a existé* et *croire en Jésus-Christ* ou reconnaître en lui un Dieu, il y a un abîme. Et la preuve, hélas ! c'est qu'ils sont nombreux à ne pas croire en Jésus-Christ qui ne doutent pas du tout de son existence, de sa réalité historique, comme on dit. Et quand on suppose qu'on passe de l'un à l'autre nécessairement comme par la continuité d'un raisonnement logique, sous prétexte d'établir scientifiquement la foi, on en méconnaît, au moins à ce moment-là, le caractère, le sens et la portée.

Sans doute nous ne croyons en Jésus-Christ

qu'en croyant qu'il a existé et nous ne pouvons pas croire à lui sans cela. Mais ce n'est pas la certitude, acquise historiquement, du fait de son existence et des événements qui l'ont remplie, qui engendre par elle-même ou qui devient, comme on a l'air de le supposer, la croyance en lui. Et même il faut dire que le souci de vérifier en historien la réalité de son existence et des événements qui l'ont remplie ne vient toujours qu'après coup.

*
* *

Examinons en effet ce qui se passe chez ceux qui se convertissent en lisant l'Évangile ou en entendant l'enseignement de l'Église. Ce qui attire tout d'abord et directement leur attention, c'est ce qu'on peut appeler la vérité du Christ, c'est le Christ considéré en lui-même avec ce qu'il se présente pour être, avec les paroles de vie qu'il a prononcées et qui retentissent dans leur âme, avec le rôle qu'il joue relativement à eux personnellement aussi bien que relativement aux autres. Ce qu'ils voient en lui c'est le sauveur qu'ils attendaient : de telle sorte qu'il leur apparaît non seulement comme

la lumière qui les éclaire actuellement, mais encore comme l'amour qui actuellement vient les chercher dans leur misère et les sauver. Et, si incomplète que soit la vue qu'ils en ont, voilà incontestablement ce qui les touche et ce qui leur fournit primordialement une raison de croire. C'est par là que le Christ vient à eux et qu'ils vont au Christ, et non point par la méthode historique.

Quand les apôtres s'en allèrent à travers le monde pour annoncer la bonne nouvelle, nous ne voyons pas qu'ils se soient préoccupés d'authentiquer historiquement leur témoignage, ni non plus que ceux devant qui ils témoignaient et qui se convertissaient à leur parole, se soient préoccupés d'en vérifier historiquement l'authenticité. A envisager ainsi la question nous devrions dire que les uns et les autres furent assurément de bien mauvais historiens.

* * *

Mais du reste il est facile de remarquer que dans l'Évangile aussi bien que dans l'enseignement de l'Église, le Christ ne s'offre pas comme un fait passé de la réalité duquel nous aurions

à nous assurer, comme un problème historique que nous aurions à résoudre ; mais il s'offre comme une réalité présente qui est pour nous la voie, la vérité et la vie, comme la solution du problème dans lequel en vivant nous sommes engagés. Nous n'arrivons à croire en lui, ou, ce qui est la même chose, nous n'arrivons à le reconnaître comme Dieu, à le confesser du cœur et non seulement des lèvres, qu'en le considérant sous cet aspect.

Croire en lui c'est donc infiniment plus que de savoir historiquement qu'il a existé et ce qu'il a fait, puisque c'est appuyer son être au sien pour y trouver le salut, puisque c'est résoudre par lui le problème de la destinée, et que ce problème-là ce n'est pas historiquement qu'on le résout[1] : car on peut faire de l'histoire autant qu'on voudra et suivre aussi rigoureusement qu'on pourra les procédés de la méthode historique, on n'en fera jamais sortir cette vue de foi parce qu'elle est d'un autre ordre. Et ce n'est que par une équivoque vraiment puérile

1. Il serait bon de ne jamais perdre de vue ce caractère de la foi, qui n'est ce qu'elle est que parce qu'elle prend l'être tout entier.

qu'on en vient à dire que la divinité de la religion ou la qualité divine du Christ s'établit comme l'existence d'Alexandre et de César.

L'existence d'Alexandre et de César est simplement objet de certitude historique et par conséquent de constatation empirique, médiate ou immédiate ; tandis que la qualité divine du Christ est objet de foi, ce qui est tout différent. Et cette expression ne signifie pas que celui qui admet la divinité du Christ l'admet aveuglément, sans motif, sans raison. Mais elle signifie qu'en dernière analyse il l'admet pour une raison vitale et intérieure, et non sur une constatation empirique : il croit en Jésus-Christ, parce que Jésus-Christ, ainsi que nous le disions tout à l'heure, s'offre à lui comme la solution du problème de sa destinée, comme le principe, le moyen et la fin de la vie qu'il doit vivre.

* * *

Et il est évident que pour le trouver avec sa qualité divine, pour croire en lui, il ne suffit pas de le rencontrer au dehors en remontant le cours des âges, comme on rencontre Alexandre

et César. Il faut aller à lui du dedans par grâce et par bonne volonté, par nécessité vitale. Autrement il resterait toujours quelque chose d'extérieur, quelque chose qui a été, mais qui n'est plus.

Là est le point central de la question, et c'est là qu'il faut toujours la ramener. La religion est essentiellement affaire d'âme. Et ceci ne veut pas dire affaire de sentimentalité vague et d'aspirations mal définies, mais affaire suprême où est engagé notre être même dans sa totalité. C'est ce qu'on oublie quand, sous prétexte de connaître scientifiquement la vérité religieuse, on l'assimile à une vérité historique.

Jésus ayant demandé à ses apôtres : « Mais vous, qui dites-vous que je suis ? » Pierre lui répondit : « Vous êtes le Christ, fils du Dieu vivant. » Et Jésus ajouta : « Tu es heureux, Simon, fils de Jona, car ce n'est pas la chair et le sang qui te l'ont révélé, mais mon Père qui est dans les cieux. *Beatus es, Simon Bar Jona : quia caro et sanguis non revelavit tibi, sed Pater meus qui in cœlis est.* » Par la chair et le sang Pierre voyait la chair et le sang de Jésus, sa réalité humaine. C'était plus qu'une certitude historique de son

existence et de ses actions, puisque c'en était la constatation directe. Mais néanmoins cette constatation est déclarée insuffisante pour reconnaître ce qu'il est. A cet égard le texte que nous venons de citer est très explicite en même temps que très suggestif.

*
* *

Il ne suit pas de là que nous n'avons pas à nous inquiéter de l'existence réelle du Christ. Ce n'est point, il est vrai, par cette existence considérée matériellement et retrouvée par la méthode historique qu'il a prise sur nous. Et cela résulte clairement de ce que nous venons de dire. Mais néanmoins notre foi en lui ne peut pas se séparer de son existence réelle, parce que sans cette existence réelle elle resterait suspendue en l'air, sans principe et sans objet, et qu'elle s'évanouirait comme un songe.

Le propre de la foi c'est de ne pas se suffire à elle-même. Croire, en effet, c'est se confier, c'est s'en remettre à un autre que soi. Et quand, pour spiritualiser la religion, on imagine une foi qui s'engendre elle-même et qui se crée son objet, c'est une foi qui ne peut prendre con-

science de ce qu'elle est qu'en se détruisant. C'est à quoi ont abouti et aboutiront toujours toutes les prétendues sublimations du christianisme.

Seulement il faut bien dire aussi que ce qui est vraiment en question ce n'est jamais la réalité historique de l'existence du Christ. Comment en effet en douterions-nous ? Par ses paroles et par ses actes, par ce qui est sorti de lui, par son œuvre qui remplit l'histoire, n'est-il pas encore là sous nos yeux comme il était sous les yeux de ceux qui nous ont précédés ? Essayer d'en faire un mythe comme Jupiter ou Odin, ce ne peut être qu'une mauvaise plaisanterie que nous avons le devoir de négliger.

Ce qui est en question ce n'est pas de savoir s'il a été, mais ce qu'il a été. Ce n'est pas sur sa réalité apparente qu'on discute, mais sur sa réalité substantielle, sur sa qualité. L'opposition qui se produit à son sujet ne consiste pas en ce que les uns affirment qu'il a existé et en ce que les autres le nient ; mais elle consiste en ce que les uns nient qu'il soit pour nous *la Vérité*, et en ce que les autres l'affirment.

*
* *

Du reste, si nous consultons le passé, il apparaît avec évidence que c'est directement sur ce point que portent les témoignages des documents qu'il nous a légués. C'est ce qui nous a fait dire que l'Évangile est tout autre chose qu'un récit et une chronique. L'Évangile ne raconte qu'en interprétant et pour interpréter. Il est une doctrine qui exprime ce que le Christ était pour les apôtres. Et tous les témoignages qui ont suivi sont également des doctrines, aussi bien ceux des hérétiques que ceux des orthodoxes, comme sont des doctrines toutes les Vies de Jésus écrites de notre temps, puisqu'en tout cela se trouve toujours une interprétation qui est pour ou contre lui, pour ou contre sa divinité.

Ce n'est donc pas seulement méconnaître le sens et la portée du problème religieux que de le rabaisser à une question de fait et de constatation empirique, c'est encore rapetisser l'histoire, puisque l'histoire au sujet du Christ nous fournit, non pas simplement une attestation de son existence, de ses paroles et de ses actes

considérés comme des faits, mais encore et surtout ce qu'on a cru et ce qu'on a pensé de lui, puisque, depuis les apôtres jusqu'à nous, c'est toujours sur la vérité du Christ que porte directement le témoignage de l'histoire. Et même, à vrai dire, l'histoire n'atteste sa réalité qu'en portant et pour porter un témoignage sur sa vérité. Autrement il y a longtemps qu'il serait tombé dans l'oubli.

*
* *

Et ceci nous amène à parler de ceux qui s'imaginent ou qui au moins paraissent s'imaginer que c'est par l'histoire ainsi comprise, — sous le nom d'exégèse ou de théologie positive, selon les documents qu'elle prend tour à tour pour objet, — et avec la critique à son service, qu'on doit chercher et qu'on peut trouver les motifs qui déterminent à croire. Et il nous faut montrer que c'est encore là une illusion.

On apporte sa foi dans des études, où sans doute elle se confirme et s'éclaire, et par suite du goût qu'on y prend et du profit qu'on en tire on veut que ce soient ces études-là qui la

produisent et qui la fondent[1]. Il pourrait sembler que le mal n'est pas grand. Et s'il se bornait là il ne serait pas grand en effet. Mais on court ainsi le risque de prendre la religion et la foi, et de les faire prendre aux autres, pour ce qu'elles ne sont pas, de laisser croire et de croire soi-même qu'elles sont affaire d'érudition, tandis que, comme nous l'avons dit et ne saurions trop le redire, elles sont essentiellement affaire d'âme [2].

1. Mais ceci n'empêche pas qu'on est singulièrement embarrassé quand la question se pose de savoir comment on peut être tout ensemble critique et croyant. On n'ose pas dire que, comme critique, on peut faire simplement abstraction de sa foi. Et en même temps néanmoins on se donne autant que possible l'air de tirer sa foi de la critique; et on se vanterait volontiers de ne croire que scientifiquement. Il y a là une incohérence sur laquelle il serait bon de réfléchir et qu'on devrait se préoccuper d'éliminer.

2. Nous signalerons à cette occasion, comme tout à fait caractéristique, l'*Essai sur Richard Simon* de M. l'abbé Margival. Le livre du reste est fort intéressant par bien des côtés et l'auteur ne manque assurément ni de science ni de talent. Mais à l'entendre parler on dirait que personne avant Richard Simon n'avait rien compris au christianisme. Et il en arrive à peu près à cette conclusion que la question religieuse est d'abord et avant tout une question de grammaire et de philologie, parce qu'il s'agit essentiellement, pour la résoudre, d'expliquer des textes. C'est logique du moment qu'on admet que c'est par l'étude méthodique des documents qu'on accède à la vérité religieuse.

Il est vrai qu'alors on devrait se demander comment y

On n'entre pas plus dans la religion qu'on n'en sort par ce qu'on appelle prétentieusement la voie royale de la science, quand on ne donne pour objet à la science, comme on le fait ici, que quelque chose d'extérieur à soi. Les uns assurément peuvent avoir plus de lumière que les autres, savoir plus que les autres et par suite avoir plus de responsabilité ; mais en définitive chacun, à travers des péripéties

accédaient ceux qui n'avaient pas encore de documents à étudier ni de textes à expliquer ; à moins qu'on ne dise qu'il n'y avait pas pour eux de vérité religieuse à chercher, de même que pour Adam, selon la remarque ironique de je ne sais plus qui, il n'y avait pas de chronologie à établir.

Il est sans doute fort important — et certes nous savons gré à la critique des résultats qu'elle a obtenus sur ce point — de connaître comment le Pentateuque ou les Évangiles ont été composés, quels en sont les auteurs, quelles en sont les sources, etc. ; et dans sa lutte contre Richard Simon, le dogmatisme rigide de Bossuet, appuyé sur un traditionalisme de convention, ne saurait nous satisfaire. Mais il y a quelque chose néanmoins de bien plus important encore, puisque ce quelque chose même est l'unique nécessaire sans quoi tout le reste n'est rien : c'est de trouver dans le christianisme la vérité vitale qu'il est pour nous. Et cette vérité-là, bien que sans doute ils n'en aient pas vu toute la richesse, toute la souplesse et toute l'ampleur, — ce qu'en ce monde il n'appartient à personne de voir, — Bossuet et avant lui les autres, les saints et les docteurs de l'Église, l'ont merveilleusement et profondément vécue et pensée chacun à leur façon. Et ne pas le reconnaître ce serait, sous prétexte de progrès, tomber dans une étroitesse infiniment pire que toutes les étroitesses du passé.

diverses et des circonstances singulières, entre par la même voie, par cette voie de la vérité du Christ qui éclaire tout homme venant en ce monde.

*
* *

Or ici encore nous devons faire remarquer que si, pour adhérer légitimement à cette vérité du Christ, il fallait passer par l'examen critique des témoignages que l'histoire nous fournit, ce serait une difficulté insurmontable pour l'immense majorité des hommes, sinon pour tous. Qui donc en effet serait jamais en état de croire, si, pour croire, il était nécessaire d'avoir préalablement contrôlé, en philologue l'authenticité, la valeur, le sens exact des documents ? Et si quelques-uns en pouvaient venir à bout, les autres devraient-ils donc simplement s'en rapporter à eux et, pour avoir foi au Christ, avoir foi d'abord en une sorte d'académie de mandarins ?

Mais il y a plus à dire. Supposons que nous en venions à bout et que, depuis les origines jusqu'à nos jours, nous mettions en pleine lumière ce qu'on a cru et ce qu'on a pensé du

Christ et de son œuvre. Nous n'aurions toujours de cette façon que ce qu'on a cru et ce qu'on a pensé. Et on ne fait peut-être pas assez attention que les témoignages que nous fournit l'histoire, tant que nous ne les considérons qu'en historiens et du dehors, sont purement contradictoires, et par conséquent se détruisent. A côté des disciples qui crurent en la divinité du Christ et en sa mission salutaire, nous trouvons le reste des Juifs qui n'y crut pas. Et depuis, la même opposition s'est toujours reproduite et continue de se reproduire sous nos yeux. Ceux mêmes qui ont témoigné en sa faveur ne l'ont pas toujours compris de la même façon. Saint Paul se heurte aux judaïsants. On sait les conflits des hérétiques et des orthodoxes. Et parmi ceux mêmes qui sont regardés comme orthodoxes il existe des désaccords profonds. Duns Scot se dresse contre saint Thomas. *Ecce positus est hic... in signum cui contradicetur.*

*
* *

Si la connaissance historique de la réalité du Christ n'est pas la même chose que la

croyance en lui et n'engendre pas par elle-même cette croyance, la connaissance historique de ce qu'on a cru et pensé de lui ne détermine donc pas davantage — et encore moins si c'est possible — ce que nous en devons croire et ce que nous en devons penser. On peut la concevoir aussi parfaite qu'on voudra, on n'aboutira toujours par là qu'à une science et non à une religion, à une certitude humaine et non à une foi.

Par l'histoire on assiste à ce qui s'est fait et à ce qui s'est passé, et aussi à ce qu'on a cru et à ce qu'on a pensé au sujet de ce qui s'est fait et de ce qui s'est passé. Mais évidemment ce qu'on obtient ainsi ce n'est jamais rien de plus qu'une phénoménologie assez déconcertante par les oppositions qui y règnent, si déconcertante même que nous voyons toujours les sceptiques de tout ordre s'en référer à elle pour justifier leur scepticisme. Est-ce à dire que, ne produisant pas la foi, elle produit le doute ? Pas le moins du monde ; ni l'un ni l'autre par elle-même. Et ceux qui prétendent qu'elle leur impose leur doute s'illusionnent tout autant et de la même façon que ceux qui

prétendent qu'elle leur impose leur foi. Sous ce rapport elle ne produit que ce qu'on lui fait produire.

*
* *

Il est incontestable que l'histoire nous apporte sur la vérité du Christ le long et ininterrompu témoignage de ceux qui ont cru en lui, qui ont résolu par lui le problème de la destinée; et ceux-là ont mis leur foi en doctrine plus ou moins systématisée pour la vivre aussi intégralement que possible et pour la communiquer aux autres. Mais il est incontestable également qu'elle nous apporte le témoignage non moins long et non moins ininterrompu de ceux qui n'ont pas cru en lui et qui sans lui ont cherché à organiser leur vie.

Toutefois, pour rencontrer ce double témoignage, nous n'avons pas besoin de remonter le cours des âges. Nous le rencontrons autour de nous ; il y fait assez de bruit. Et bien plus, nous le rencontrons en nous par la double sollicitation à laquelle il correspond. La vérité du Christ — s'il y a une vérité du Christ, une vérité qui demeure et non un fait qui passe

— n'est donc pas seulement au premier bout de l'histoire, à celui qui est loin de nous ; mais elle est aussi au dernier bout, à celui qui nous touche. Et pratiquement, n'en déplaise aux historiens qui veulent tout faire dépendre de l'histoire et de la critique, elle ne commence pas pour nous par être là-bas, elle commence par être ici, ici où nous sommes. Et c'est d'abord en tant qu'elle est ici où nous sommes que nous avons à nous prononcer sur elle et à choisir d'être avec lui ou contre lui.

*
* *

Que la rencontre dans l'histoire des témoignages sur la vérité du Christ puisse être utilisée ou même doive l'être, et que d'autre part cette rencontre dans l'histoire soit pour quelques-uns dans certains cas l'occasion de se prononcer, c'est là une autre question. De ce que l'histoire ne nous donne pas, comme on le voudrait, la vérité toute faite, il ne s'ensuit pas que nous puissions légitimement nous en passer pour acquérir la connaissance de la vérité ; c'est ce que nous dirons tout à l'heure.

Mais, soit que nous nous mettions en pré-

sence des témoignages d'autrefois, soit que nous nous trouvions en présence des témoignages d'aujourd'hui, pour que les raisons qui les ont déterminés nous déterminent à notre tour, il faut qu'elles deviennent nos raisons. Croire, en effet, ce n'est pas seulement savoir ce que les apôtres et ceux qui vinrent après ont cru jadis, ni non plus savoir ce que l'Église croit et enseigne à l'heure actuelle. Comme en face de ces témoignages qui confessent la vérité du Christ, il y a des témoignages contradictoires qui la nient, nous sommes dans la nécessité d'opter. Or, quelles que soient les conditions requises pour que nous puissions faire cette option, il est évident que c'est elle qui constitue la foi. Et il est évident aussi qu'elle ne se fait pas historiquement. Et ceci signifie que l'histoire comme telle ne la fait pas en nous pour nous, puisque au contraire l'histoire à elle toute seule ne nous présente que les termes entre lesquels il faut opter et nous tire en sens divergent.

*
* *

Sous un de ses aspects essentiels l'option qui

constitue la foi nous est donc toujours personnelle. A ce titre elle se fait actuellement pour chacun de nous ; et elle se fait aussi spéculativement. Peut-être serait-il mieux de dire : moralement, pour mieux marquer que ce n'est pas abstraitement. Et nous entendons indiquer par là qu'elle suppose toujours une démarche subjective, que conditionne assurément la grâce, mais où toutes les énergies de notre être entrent en jeu à la fois : cœur, intelligence et volonté. Et en optant pour la vérité du Christ nous n'optons pas pour une chose passée, mais pour une chose présente ; nous n'optons pas non plus pour une chose extérieure, mais pour une chose intérieure et intime.

Adhérer à la vérité du Christ c'est en effet se comprendre par lui pour vivre par lui. C'est s'incorporer à lui sciemment et volontairement, en même temps que s'incorporer à l'Église par qui il vient à nous et par qui nous allons à lui. C'est rattacher notre être à son être et notre vie à sa vie. Et voilà précisément ce qui fait que la foi est salutaire.

*
* *

En demandant à l'histoire de nous donner par elle-même la vérité du Christ, on ne commet pas seulement l'erreur qui consiste à s'imaginer que cette vérité se trouve toute faite dans le passé et que nous n'avons qu'à l'y prendre, comme on prend une chose en étendant la main ; on commet encore une autre erreur qui consiste à se représenter la vérité du Christ comme n'étant qu'à l'autre bout de l'histoire, où l'on ne peut l'atteindre qu'historiquement, et comme n'étant pas au bout qui nous touche. On confond ainsi sa vérité avec sa réalité temporelle et transitoire.

Eh ! oui, sans doute, la vérité du Christ est à l'autre bout de l'histoire. Et nous ne songeons pas à le contester : car si elle n'était pas à l'autre bout, et si elle n'était pas aussi entre les deux, elle ne serait nulle part. Mais nous disons qu'elle est également au bout qui nous touche. Et nous pensons même qu'il faut dire qu'elle y est davantage qu'à l'autre bout.

Et en effet, quelles que soient la netteté et la fermeté des témoignages que nous fournissent

les premiers documents, malgré la lumière qui en rayonne, et si sacrés qu'ils soient pour nous dans leur grandiose simplicité, ces témoignages ne sont encore qu'une foi à ses débuts. La vérité du Christ qu'ils confessent y est assurément tout entière ; mais pour y être tout entière, avec sa sublimité, son éclat et sa chaleur, elle n'y est cependant pas exprimée explicitement dans ses détails. Et en outre, en s'y exprimant, elle se revêt de relativités propres au temps, au milieu et à la tournure d'esprit de ceux par qui elle s'exprime.

*
* *

Partant de là comme d'un germe, l'Église en vivant de la même foi a depuis lors travaillé à en mettre au jour progressivement le contenu : elle l'a fait s'épanouir comme le grain de sénevé qui devient un arbre. Et ceci est résulté à la fois de la piété de ses fidèles, des méditations de ses mystiques, des théories de ses docteurs, des définitions de ses conciles, et aussi des contradictions qui sous mille formes se sont dressées contre elles.

Et en même temps qu'elle édifiait ainsi orga-

niquement la vérité du Christ, en vertu même des nécessités de la vie, elle en renouvelait l'expression pour la rendre incessamment assimilable. Saint Augustin ne parle plus comme on avait parlé dans l'école d'Alexandrie. Saint Thomas parle autrement que saint Augustin. Le dix-septième siècle avec un Pascal et même un Bossuet fait entendre une autre note et d'autres accents. Et si les paroles se transforment c'est qu'une transformation s'accomplit aussi dans les idées, parce que des questions nouvelles se posent, ou que de vieilles questions se posent autrement qu'elles ne s'étaient posées.

C'est de tout cela qu'est fait pour nous maintenant le témoignage que nous recevons sur la vérité du Christ, témoignage plus complet que celui du passé, plus solide aussi par suite des épreuves qu'il a dû surmonter, et en tout cas mieux adapté à nous et immédiatement à notre portée.

Quoi que nous puissions et quoi que nous devions y ajouter ensuite, il est évident que la vérité du Christ nous vient tout d'abord par ce témoignage-là qui est un témoignage vi-

vant. Et si avec lui et par lui nous ne commencions pas au moins à l'accueillir pour la vivre, nous serions à jamais impuissants à la retrouver dans les témoignages morts du passé.

*
* *

Avec une insistance triomphante et sûre d'elle-même, on prétend aujourd'hui que l'impartialité nécessaire pour arriver à connaître le passé et à le juger sérieusement exige une sorte de neutralité ou d'indifférence transcendante. On a inventé ainsi une orthodoxie nouvelle, orthodoxie de ce qu'on appelle la science, qui pour être négative ne s'en montre pas moins extrêmement susceptible et ombrageuse. On proclame très haut qu'en dehors de l'Église de la science il n'y a point de salut, et qu'il n'est possible d'entrer dans l'Église de la science qu'en cessant de croire et en s'élevant au-dessus des préoccupations qui ont donné naissance aux manifestations et aux doctrines religieuses.

Eh bien ! non, cette neutralité ou cette indifférence transcendante, avec le parti pris qu'elle

comporte, est au contraire un bandeau qu'on se met sur les yeux pour n'y plus rien voir et n'y plus rien comprendre.

S'il ne s'agissait que de constater des faits, d'authentiquer des textes, de découvrir ce qu'on a cru et ce qu'on a pensé à telle ou telle époque, on pourrait en effet regarder tout cela de haut et comme détaché de soi. Mais il s'agit de savoir quel est le sens et quelle est la portée des faits relativement à nous et quelle est la valeur de ce qu'on a cru et de ce qu'on a pensé. Et c'est tout différent.

Le passé n'est pas un simple spectacle où nous serions conviés pour amuser notre curiosité ou exercer la sagacité de notre esprit. Il est historiquement la source d'où nous vient la vie. Et de plus il se présente à nous comme une série d'efforts sans cesse renouvelés pour trouver théoriquement et pratiquement la solution du problème que la vie pose en nous. Mais si, sous prétexte d'impartialité, en étudiant le passé, on ne cherche pas soi-même cette solution, et si, rien qu'en la cherchant, on ne l'ébauche pas au moins par une croyance naissante, — car chercher c'est croire au moins

qu'on peut trouver et c'est déjà s'orienter, — on reste comme un étranger en face de ce qui s'est fait et de ce qui s'est dit. On n'a rien de plus, encore une fois, qu'une phénoménologie déconcertante. Il en résulte que tout se vaut. Et la conclusion c'est que rien ne vaut, c'est que rien ne tient, c'est que rien n'est solide.

On prétendait n'avoir pas à conclure sur le fond, être au-dessus et être neutre. Mais comme on n'est pas au-dessus on n'est pas neutre : on conclut quand même ; et on conclut contre soi-même et contre tout le monde par une négation radicale.

*
* *

C'est pour avoir pris cette attitude, par exemple, que la critique d'un Renan et de beaucoup d'autres qui l'ont imité, — aussi bien peut-être que celle d'un Voltaire, — si avisée qu'elle paraisse et si munie qu'elle soit d'informations, n'en est pas moins pour l'essentiel foncièrement inintelligente.

Qu'on ne s'étonne pas que nous osions ainsi la qualifier catégoriquement. Ne sait-on pas en effet que pour eux la vie humaine est tour

à tour un drame ou une comédie selon leur humeur, mais dans tous les cas une agitation qui ne mène à rien et qui n'a pas de sens, puisque le sens en échappe irrémédiablement. C'est comme si le monde était né d'un « accident primitif » pour se terminer par un « accident final » sans que nous puissions jamais savoir pourquoi.

Ils se donnent l'air de chercher, et ils s'en targuent bruyamment. Mais ils en ont l'air seulement. Ils ne cherchent pas ; ils se promènent comme des gens qui occupent leurs loisirs. Et que chercheraient-ils en effet puisqu'ils prétendent qu'il n'y a rien à trouver ? Et, ne cherchant pas, ils ne trouvent pas. Et c'est en cela qu'ils manquent d'intelligence.

Nous ne voulons pas dire qu'ils manquent d'esprit, ni de science, ni de talent. Et nous ne craindrons même pas d'ajouter que l'œuvre qu'ils ont accomplie et qu'ils continuent d'accomplir, tout en étant une œuvre de dissolution, mauvaise sans doute pour beaucoup, n'en aura pas moins pour conséquence heureuse d'avoir secoué les torpeurs et renouvelé les questions. Et nous avons l'espoir que sur les ruines qu'ils

auront accumulées, la vérité, délivrée de certaines entraves, prendra un nouvel essor. Mais nous disons que leur attitude est fausse.

Ils voudraient se contenter de regarder vivre l'humanité du dehors, comme quelqu'un qui, pour mieux suivre les péripéties d'une bataille, la contemplerait de haut et de loin, sans avoir à prendre parti et dans une tranquille sécurité. Or, la situation n'est pas la même. Bon gré mal gré ils sont eux aussi dans la bataille et ils prennent parti. Et c'est pour essayer de se comporter comme s'ils n'y étaient pas que, par la duperie qui en résulte, ne comprenant rien à ce qu'ils font eux-mêmes en vivant, ils ne comprennent rien non plus à ce que font les autres ; et le passé leur apparaît d'autant plus un chaos qu'ils en connaissent plus exactement les détails.

*
* *

Les faits et les doctrines, que par l'histoire nous rencontrons dans le passé, n'ont toujours de sens et de valeur pour nous que relativement au problème de la vie et à la solution qu'en vivant actuellement nous nous efforçons

d'y donner. C'est uniquement en envisageant les faits et les doctrines du point de vue des questions vitales qui se posent en nous que nous pouvons, à travers le chaos des contradictions que nous offre le passé, dégager la vérité qui s'y trouve. Et ceci revient à dire que, pour éclairer l'histoire, il faut incessamment projeter en elle une lumière qui ne vient pas d'elle. C'est donc une illusion que de s'imaginer qu'on tire d'elle ce qu'on est obligé de lui fournir pour lui donner un sens.

Si du reste nous examinons comment en fait nous naissons à la foi ou comment la foi naît en nous, nous constaterons sans peine que les choses se passent tout simplement de la manière suivante. Sous l'un ou l'autre de ses multiples aspects, par l'enseignement oral qui se donne autour de nous ou par les livres qui la contiennent, la vérité du Christ se présente à nous. Et par suite des sollicitations intérieures qui d'autre part se produisent en nous, par suite aussi de l'inquiétude au moins sourde et de l'attente au moins secrète qui y règnent, cette vérité devient le rayon d'en haut qui répand sa clarté sur l'énigme de nos misè-

res et de nos ténèbres, la parole de vie éternelle après laquelle nous soupirions.

C'est là le motif universel et fondamental que nous avons de nous attacher au Christ, le motif qui doit animer et féconder tous les autres, parce que c'est le seul motif qui soit libérateur pour nous et le seul motif aussi qui nous fasse adhérer au Christ pour lui-même.

*
* *

Assurément, tout d'abord la foi qui résulte de là n'est qu'un germe ; ce n'est encore en nous que le grain de sénevé qui doit devenir un arbre et qui pour grandir devra se nourrir de tout. Mais si petit que soit ce germe à son origine, c'est déjà le Christ présent et accepté, et avec le Christ c'est l'Église acceptée également, puisqu'on ne reçoit et qu'on n'accueille la vérité du Christ que par le témoignage vivant de l'Église qui nous l'apporte et la fait circuler en nous.

La démarche dans son principe, pour être considérable, n'en est donc pas moins élémentaire et à la portée de tout le monde. Et il faut bien qu'il en soit ainsi. Pas n'est besoin d'être

un historien érudit ni un critique informé pour croire et pour savoir ce qu'on fait en croyant. Ce n'est pas, certes, que la foi ne comporte pas de connaissance [1]; mais la connaissance qu'elle comporte relève essentiellement d'une expérience de vie et non d'une étude sur des faits ou des documents. Et si tout peut

1. Nous espérons bien qu'on ne nous fera pas dire cette sottise. Et parce qu'ici nous n'entrons dans aucun détail sur la connaissance que comporte la foi et sur l'expérience de vie dont elle relève, il ne faudrait pas non plus qu'on nous attribuât d'admettre que pour adhérer à la vérité du Christ il suffit de faire une fois pour toutes la démarche que nous avons indiquée. Non, la vérité du Christ est immense. On ne conserve ce qu'on en a qu'en cherchant à en avoir davantage. Nous croyons que des spéculations philosophiques et théologiques, analogues à celles du passé, restent et resteront toujours indispensables pour y participer.

Aujourd'hui comme autrefois nous avons à construire la vie individuelle, la vie sociale, la réalité du monde dans la vérité du Christ. *Instaurare omnia in Christo.* C'est un des maux de notre temps qu'on s'est trop dérobé et qu'on se dérobe encore trop à ce travail de pensée. Et nous craignons, à la manière dont s'expriment certains exégètes et certains historiens, — et ce sont parfois ceux qui se prévalent le plus bruyamment de défendre l'orthodoxie, — qu'ils ne considèrent que l'ère des spéculations est passée, comme si, avec les enquêtes sur les faits et la critique des documents, ils allaient suffire à tout. Il pourrait s'introduire ainsi une nouvelle manière de méconnaître la raison et la valeur des constructions doctrinales contre laquelle il est bon de se prémunir. Pour ne pas méconnaître la raison il ne faut pas avoir peur de faire œuvre de raison.

servir à cette connaissance-là, rien n'y peut suppléer [1].

Peut-être qu'en croyant et pour continuer de croire nous devons finir par devenir plus ou moins historiens et critiques. Mais sûrement nous ne commençons point par là. Il faudrait se boucher les yeux pour ne le point voir.

Et puisqu'en fait et pratiquement la foi se produit en nous de la manière que nous venons d'indiquer, il est évident que l'incroyance se produit de la même manière en sens inverse. C'est que ne pas croire aussi bien que croire porte toujours sur autre chose que sur des constatations de ce qui s'est fait ou de ce qui

1. Il arrive trop souvent, semble-t-il, que l'on confond les moyens par lesquels la vérité du Christ se manifeste extérieurement à nous avec les motifs qui intérieurement nous déterminent à croire. Les moyens par lesquels la vérité du Christ se manifeste extérieurement à nous sont, à des titres divers, la révélation, les miracles, la tradition, l'autorité enseignante de l'Église. Tout cela nous est indispensable pour la connaître explicitement. Mais tout cela aussi est insuffisant pour nous la faire connaître et accepter comme notre vérité. Elle ne devient notre vérité que si nous cherchons et que si nous trouvons en elle, à quelque degré que ce soit, la lumière qui éclaire le mystère de notre vie. Tous les motifs de croire se ramènent à celui-là ; et il se produit en nous par le concours de la grâce, de la bonne volonté et de tout le reste. Toutes les erreurs sur ce point consistent en ce qu'on essaye de se passer de l'un ou de l'autre des éléments que nous venons d'indiquer.

a été cru et pensé. Croire ou ne pas croire c'est engager tout son être dans une affirmation sur le fond des choses. Et, quoi qu'on puisse prétendre, rien du dehors ne suffit à nous y déterminer.

Mais il est une remarque encore plus intéressante à faire. Puisque c'est la vérité même du Christ, au moins entrevue et accueillie, qui est le motif premier et fondamental de la foi, nous évitons ainsi, et ainsi seulement, le cercle vicieux si souvent dénoncé et qui consiste à fonder l'autorité de l'Église sur l'autorité des Livres saints et l'autorité des Livres saints sur l'autorité de l'Église.

C'est à l'Église que nous croyons d'abord, à l'Église qui ne fait qu'un avec le Christ toujours vivant, à l'Église qui, comme nous le disions tout à l'heure, nous apporte et fait circuler en nous la vérité du Christ dont nous avons besoin pour vivre [1].

1. « Nous ne croyons pas à l'Église parce que nous croyons à la Bible, a écrit fort justement Mgr Mignot, mais nous croyons à la Bible parce que nous croyons à l'Église. Saint Augustin ne pensait pas autrement : *Evangelio non crederem nisi me cogeret Ecclesiæ docentis auctoritas.* » (*Critique et Tradition* [*Le Correspondant*, p. 4, 10 janvier 1904].)

Et ce qui justifie dès le début notre croyance c'est que cettte vérité, à quelque degré que nous l'ayons accueillie, devient notre vérité. Et quand nous avons en nous au moins le germe de la vérité du Christ, germe fécondé par la grâce et par la bonne volonté, nous pouvons, dans le sein de l'Église et réchauffés par elle, faire grandir en nous cette même vérité en la retrouvant partout à travers le temps et l'espace et en ramenant tout à elle. Et c'est ainsi que la foi, la foi qui vit, va toujours se justifiant et s'accroissant. *Supercrescit fides vestra.*

Il faut donc que les historiens et les critiques en prennent leur parti : l'humanité n'a pas attendu pour croire qu'ils eussent appliqué les procédés de la méthode historique à démontrer l'existence de Jésus-Christ, ou les procédés de la critique philologique à authentiquer les textes et à en déchiffrer le sens littéral. Et quand on imagine ou quand ils s'imaginent que ce sont eux qui ont en main de cette façon et primordialement la cause de la religion, il y a méprise sur la religion aussi bien que sur le caractère et la portée des sciences historiques.

Il n'était sans doute pas inutile d'insister sur ce point. Mais nous entendons bien cependant que les sciences historiques ont ici un rôle qu'on ne saurait méconnaître impunément. Et c'est ce qui nous reste à montrer.

CHAPITRE SEPTIÈME

Le rôle de l'histoire dans la croyance religieuse : sa nécessité.

Les historiens aiment assez à s'opposer aux philosophes et aux théologiens, à ceux qui font des théories, qui élaborent des doctrines. Volontiers ils disent de toutes les doctrines en général qu'elles sont abstraites. Et ceci semble signifier dans leur pensée qu'elles sont toujours bâties en l'air et en dehors de la réalité. Ils se targuent eux aussi, comme Newton, de ne pas faire d'hypothèses. *Hypotheses non fingo*. Néanmoins, comme ils ne se contentent pas d'être de simples chroniqueurs ou de simples grammairiens, ce qui serait fort peu intéressant, nous les voyons finalement aboutir à leur tour à des conclusions doctrinales qui portent sur le fond des choses.

Et ils ne sauraient en effet l'éviter : car les uns et les autres, qui que nous soyons, à travers tout et par le moyen de tout, nous élaborons toujours une doctrine, nous faisons tou-

jours de la métaphysique, puisque à travers tout et par le moyen de tout c'est toujours une conception de la vie que nous réalisons et que nous exprimons.

Seulement les historiens et les critiques ont une tendance plus ou moins consciente à présenter leurs conclusions doctrinales comme si c'étaient les choses mêmes, comme si c'étaient les constatations mêmes qu'ils font qui les leur dictaient, sans qu'ils y soient pour rien. Et c'est là une illusion dont il importe de se dégager.

*
* *

Les constatations, quelles qu'elles soient, ne dictent rien de semblable par elles-mêmes. Il s'y ajoute toujours une interprétation. Et l'interprétation se fait doctrinalement. En conséquence, quand on prétend tirer des conclusions doctrinales de l'histoire et de la critique, c'est que d'une autre façon et sans s'en apercevoir on les introduit d'abord en elles. En ce sens on peut dire que toute histoire et toute critique sont truquées. Et nous n'entendons point par là qu'elles sont inévitablement falsi-

fiées. Ceci néanmoins, on ne le niera pas, arrive assez souvent, et c'est le reproche du reste qu'incessamment les historiens et les critiques s'adressent entre eux. Mais nous entendons qu'une préoccupation les anime et les domine et qu'elles valent par ce que vaut cette préoccupation même.

Ce n'est pas historiquement que se pose le problème religieux, c'est vitalement. Et par conséquent c'est vitalement aussi et non historiquement qu'il se résout. C'est en vivant et non simplement en faisant de l'histoire et de la critique qu'on accueille la vérité du Christ.

Et cependant, nous avons hâte de le dire aussi, étant donné ce que nous sommes et ce qu'est la vérité du Christ, si de parti pris et systématiquement on prétendait pouvoir se passer de l'histoire et de la critique et en négliger les résultats comme chose inutile ou superflue, on commettrait une méprise non moins grave peut-être qu'à vouloir se suffire avec elles.

La religion ne relève d'aucune spécialité scientifique. Elle est au-dessus. Dans son principe essentiel elle n'est subordonnée à rien.

Elle est reine, comme on disait autrefois. Et il est nécessaire qu'il en soit ainsi : car, si elle était subordonnée aux diverses sciences qui, d'une manière ou d'une autre, peuvent ou pourront s'appliquer à son objet, avant que ces résultats fussent définitivement acquis elle n'aurait point de base pour se constituer. Et en attendant de quoi donc l'humanité vivrait-elle ? Étant une affaire d'âme la religion est une vie, et elle s'adapte à toutes les conditions de la vie.

Mais si elle n'est subordonnée à rien, rien non plus ne saurait lui rester étranger. Elle peut et doit se servir de tout. Dans les résultats des diverses sciences il ne faut pas chercher quelque chose qui produise et qui fonde sa vérité pour nous : car sa vérité est d'un autre ordre ; mais ces résultats n'en sont pas moins une occasion, et même une mise en demeure, en même temps qu'un moyen, d'éclairer, d'affermir et d'élargir en nous sa vérité.

Assurément c'est à une justification qu'elle aboutit par là et qu'elle veut aboutir ; mais c'est à une justification concrète et non abstraite, à une justification, pourrait-on dire, par

la réussite et par le succès. Pour prouver qu'elle est, elle marche. Pour prouver qu'elle vit, elle organise. Elle intègre en elle successivement les aspects divers sous lesquels la réalité se présente. Et, en restant toujours la même, elle se renouvelle ainsi dans les âmes qui la vivent et dans les esprits qui la pensent. On comprend que ce ne soit jamais fini. Mais n'est-ce pas uniquement de cette façon, c'est-à-dire en vivant, que la vie se justifie et se fournit à elle-même sa raison d'être.

Tel est le point de vue auquel il convient d'envisager les sciences historiques, en tant que les sciences historiques ont pour objet la connaissance du passé méthodiquement acquise, si l'on veut comprendre leur rôle relativement à la foi religieuse.

*
* *

L'Évangile, avons-nous dit, est essentiellement un témoignage des disciples sur la vérité du Christ. Et à ce titre tout en étant historique il a aussi peu que possible le caractère d'une histoire au sens que ce mot a pris pour nous; non pas parce qu'il est moins, mais au con-

traire parce qu'il est, envisagé sous cet aspect, beaucoup plus qu'une histoire.

Ceci toutefois n'empêche pas qu'il y a lieu pour nous de concevoir et d'entreprendre une histoire proprement dite de Jésus-Christ et de ses disciples, une histoire du christianisme naissant, comme aussi une histoire du christianisme qui a suivi et qui s'est développé à travers les siècles.

Et cette histoire, comme toutes les autres, ne peut être faite que par l'utilisation des documents qui subsistent. Une des tâches de l'historien c'est de les découvrir afin d'en avoir toujours davantage pour contrôler et mieux comprendre ceux qu'il a déjà. Une autre de ses tâches, et plus difficile, c'est d'en déterminer le sens et la valeur historiques [1]. Et c'est là l'objet de la critique dont on ne sépare plus l'histoire, parce que l'histoire telle qu'on l'en-

1. Nous disons : le sens et la valeur historiques, ce qui signifie le sens et la valeur comme témoignages de ce qui s'est fait ou de ce qu'on croyait et pensait à telle époque et dans tel milieu; mais non pas le sens et la valeur absolus et métaphysiques. Car, lorsqu'un témoignage porte avec lui l'affirmation d'une croyance, il n'appartient pas à l'historien, en tant qu'historien, d'en saisir le sens profond ni d'en juger la valeur comme croyance.

tend et telle qu'on la pratique consiste, non seulement à constater des événements et des faits extérieurs, mais encore à retrouver sous les événements et sous les faits les idées, les croyances, l'état d'âme, la vie en un mot des individus et des sociétés. A ce point de vue il serait assez juste de dire qu'elle est devenue une sorte de psychologie de l'humanité.

Mais aussi, en tant qu'histoire, elle n'est qu'une psychologie expérimentale qui analyse et décrit des phénomènes, en montrant comment ils se déterminent ou comment il réagissent les uns sur les autres. Du moment qu'on se prononce sur le fond, c'est que soi-même on prend parti et que de spectateur on se fait acteur dans le drame de la vie humaine. Et, s'il est inévitable de se prononcer sur le fond, c'est qu'en vivant, quoi qu'on fasse, on ne saurait éviter d'être autre chose et plus qu'un historien. Et on comprend combien il importe de s'en rendre compte.

*
* *

Par l'histoire, avec la critique qui se sert de tout, où l'érudition la plus ample et la plus

minutieuse cherche à se doubler de la perspicacité la plus souple et la plus pénétrante, malgré ce qui reste toujours d'hypothétique et de conjectural dans ses résultats, on aboutit à reconstituer le passé, ou, ce qui revient au même, à se transporter dans les époques disparues et à en devenir comme le contemporain, un contemporain toutefois qui continue d'être d'un autre âge. C'est une sorte de voyage qu'on fait à travers ce qui a été. On s'enrichit de ce qu'on trouve et de ce qu'on voit; mais cet enrichissement n'est fécond que dans la mesure où l'on sait l'utiliser en vertu de ce qu'on est et de ce qu'on veut être.

Les résultats de cette enquête, les raisons de l'entreprendre et les motifs qui y déterminent sont assurément fort complexes. Nous n'avons ici qu'à les signaler brièvement. Mais il y a lieu de distinguer le rôle de l'histoire en tant qu'elle a pour objet la réalité du Christ considérée dans son existence terrestre, et le rôle de l'histoire en tant qu'elle a pour objet la vérité du Christ considérée dans les témoignages qui l'ont exprimée.

*
* *

La vérité du Christ s'offre à nous directement par le témoignage de l'Église : témoignage qui n'est pas seulement verbal mais vivant et qui se produit à la fois par l'enseignement de ceux qui prêchent, par les vertus de ceux qui agissent, par les institutions où s'organise la société chrétienne, de telle sorte que dans l'Église la vérité du Christ devient comme une atmosphère que nous respirons.

Ainsi envisagée, et c'est ainsi qu'il faut l'envisager pour la comprendre, cette vérité n'est donc pas une abstraction. Elle est le rapport vivant dans lequel nous sommes avec le Christ par l'action qu'il exerce en nous et sur nous, action intérieure et extérieure à la fois, qui n'est autre que sa vie se répercutant dans notre vie, conditionnant notre destinée devenue solidaire de la sienne, et qui dans l'Église et par l'Église est pour nous le moyen du salut.

Voilà comment avec la vérité du Christ nous pouvons dire que nous avons aussi sa réalité humaine et temporelle, puisque sa

vérité n'est que sa réalité humaine et temporelle qui, vivante et agissante, se prolonge jusqu'à nous par l'Église.

Et voilà comment encore de ce point de vue nous pouvons dire que c'est par sa vérité que nous atteignons sa réalité. C'est en apprenant à croire en lui, à cause de ce qu'il est, que nous apprenons et que nous croyons qu'il a été.

*
* *

Néanmoins à ne connaître sa réalité que de cette façon, bien que cela puisse suffire et que ce soit l'essentiel, en tant que sa réalité s'est manifestée par une individualité humaine dans un moment du temps et sur un point de l'espace, les contours extérieurs, les circonstances et les accidents, la matérialité en un mot de cette individualité humaine reste flottante et vague dans la pénombre des lointains.

Or il n'est pas seulement légitime, c'est de plus, dans la mesure où ils le peuvent, une nécessité pour ceux qui croient de faire sortir de cette pénombre la réalité individuelle du Christ. Et c'est d'autant plus une nécessité que ceux qui ne croient pas en profitent pour

dénaturer sa physionomie. Et si, sous prétexte qu'on peut croire sans cela, on s'en désintéressait, pour s'attacher exclusivement à la vérité du Christ, on oublierait que sa vérité ne fait qu'un avec sa réalité. Et, en consentant en quelque sorte à ce que celle-ci s'évanouisse dans la nuit des temps, on laisserait perdre à celle-là toute consistance.

Mais il est évident que pour faire sortir et que pour maintenir la réalité du Christ au dessus de la nuit des temps, il faut avoir recours à l'histoire. Et il semble bien que du point de vue religieux ce soit là d'abord surtout ce qu'on lui a demandé. Elle a été et elle est le moyen de retrouver la réalité humaine du Christ et, avec les vestiges qu'il a laissés, de le rendre présent et sensible à travers le temps ; le moyen pour ainsi dire de le voir de ses yeux et de le toucher de ses mains, comme les disciples l'ont vu et l'ont touché. Et c'est plus qu'une satisfaction de piété qu'on se donne par là, c'est encore pour la foi une précision au moins extérieure et comme une consolidation de son objet.

Mais, ne craignons pas de le répéter, si c'est

là pour la foi une condition de subsistance, ce n'est pas ainsi qu'elle naît. Et à vouloir la faire naître ainsi on se comporterait comme Thomas l'incrédule qui disait : « A moins que je ne voie dans ses mains la blessure des clous et que je ne mette mes doigts à la place des clous et que je ne mette ma main dans la plaie de son côté, je ne croirai pas. » Et c'est pour quiconque parle comme lui que cette réponse lui a été faite : « Bienheureux, Thomas, ceux qui n'ont pas vu et qui ont cru. » Et ceci veut dire : bienheureux ceux qui accueillent la vérité du Christ et qui s'y attachent, car c'est là ce qui sauve et non pas de le voir de ses yeux ni de le toucher de ses mains.

* * * *

Et ce que nous disons au sujet de la réalité du Christ s'applique également à la réalité de l'Église considérée dans la suite de son existence extérieure à travers les siècles. La raison qu'en croyant nous avons de rechercher l'une historiquement, pour la faire sortir de la pénombre et la rendre présente, est aussi une

raison de rechercher l'autre de la même manière pour obtenir le même résultat.

Et si l'on s'en désintéressait de parti pris, pour ne retenir que le témoignage actuel de l'Église sur la vérité du Christ, par l'intermédiaire duquel la foi se produit en nous, ce serait encore faire de cette vérité comme une abstraction sans solidité et sans vie.

Par la réalité de l'Église c'est la réalité du Christ qui s'est continuée et qui se continue sur la terre. L'Église est le corps mystique dont sa vérité est l'âme. Et cette vérité se comporte en effet à la façon d'une âme en qui s'organisent et s'unifient des membres divers. On ne saurait la séparer de son corps : car d'une part c'est par tous ceux qui l'ont accueillie et qui en ont vécu qu'elle circule en nous, et d'autre part y participer ce n'est pas adhérer à des formules abstraites, mais c'est entrer en communion avec tous ceux aussi qui, à travers le temps comme à travers l'espace, explicitement ou implicitement, l'ont accueillie et en ont vécu ou qui l'accueillent et qui en vivent.

L'histoire entretient et développe en nous et parmi nous, en s'efforçant incessamment de la

reconstituer, le sentiment indispensable de cette immense réalité. Par elle nous assistons aux différents moments de l'Église, aux luttes qu'elle a soutenues, aux épreuves qu'elle a traversées ; nous voyons agir ses saints, penser ses docteurs, s'organiser ses institutions, pendant que s'exercent son ministère sacramentel et son autorité directrice : nous en vérifions la cohésion et la suite ininterrompue. La réalité du passé d'où vient ce que nous sommes et ce que nous avons sort des ténèbres. Et tout cela, s'agrégeant à la certitude de la foi, lui donne, au moins en ce sens, la détermination et la fixité d'un fait accompli et constaté.

*
* *

Si maintenant nous considérons l'histoire en tant qu'elle contient pour nous le témoignage ou plutôt l'ensemble des témoignages de ceux qui nous ont précédés sur la vérité du Christ, son rôle, pour être sans doute assez différent et beaucoup plus complexe, ne nous en apparaîtra pas moins encore comme nécessaire.

La vérité du Christ nous vient par l'ensei-

gnement et par la vie de l'Église. Et nous commençons à y adhérer parce que, en vertu de la grâce, qui intérieurement conditionne notre destinée en conditionnant nos aspirations, et en vertu de la bonne volonté qui y correspond, elle se présente à nous comme la vérité, au moins entrevue, de notre être et de notre vie. Mais le témoignage actuel de l'Église est une suite, une continuation. Par lui et faisant corps avec lui, le soutenant et le vivifiant, comme dans un arbre le tronc soutient et vivifie les branches et comme les racines soutiennent et vivifient le tronc, c'est le témoignage entier du passé qui s'exprime pour nous. Si pratiquement, pour commencer à croire, il suffit de le connaître par le bout qui nous touche, ce n'en serait pas moins le dénaturer que de vouloir en le prenant par ce bout-là le séparer du reste : car ce serait le détacher du tronc et des racines où il s'alimente et puise sa force. Dès lors qu'il y a derrière nous un passé dont nous sommes solidaires, un passé par qui nous vient, avec l'être et la vie, un témoignage sur le sens de l'être et de la vie, comme pour être et pour vivre nous ne pouvons pas nous

en séparer, nous avons besoin de voir clair dans ce passé pour voir clair en nous. Et si nous le laissions volontairement tomber dans les ténèbres, nous y tomberions nous-mêmes.

* * *

Le témoignage actuel de l'Église est donc un moment d'un tout vivant et mouvant qui grandit et s'affirme à travers les siècles. Et en conséquence, lorsque après avoir avec son concours accueilli la vérité du Christ, nous entreprenons, toujours avec son concours, d'intégrer en nous cette même vérité, c'est dans sa totalité vivante, dans ses origines et dans son développement, qu'il faut le considérer. Et à vrai dire sa totalité s'étend à tous les temps et à tous les lieux. Dans l'Église il est, avec la plénitude du don, témoignage explicite et formel ; mais quand on est éclairé par lui on le retrouve au dehors, à l'état de témoignage implicite, qui s'ébauche à travers toutes les manifestations de la vie. A ce titre il relève de l'histoire entière et l'histoire entière relève de lui. Il n'est pas seulement une tradition ; il est *la Tradition* qui vient se canaliser

et se concentrer dans l'Église pour de là rejaillir sur tout le reste : car le propre de la vérité du Christ c'est, en nous rattachant à ce qui fut, de rayonner à la fois en nous et dans le passé pour rayonner dans l'avenir[1].

1. Au risque d'en scandaliser quelques-uns, nous continuons de regarder comme absolument juste l'idée qu'a eue Bossuet, dans le *Discours sur l'histoire universelle*, de faire du Christ le centre et la vérité de l'histoire et de se servir de l'histoire pour mettre en lumière la vérité du Christ. Seulement au lieu de donner pour objet à l'histoire les événements extérieurs, la naissance et la chute des empires, les exploits des grands capitaines et les institutions des grands politiques, en lui imposant de découvrir dans ce tohu-bohu un ordre providentiel, c'est la vie même de l'humanité qu'il faut lui donner pour objet, la vie de l'humanité vue par l'intérieur, dans ses aspirations, ses croyances et ses espérances, dans ses négations et ses détresses, dans ses élans et ses chutes, dans les doctrines philosophiques et religieuses qu'elle a élaborées, dans cette immense inquiétude enfin qui, en se renouvelant toujours, est toujours la même et ne lui permet de trouver le repos nulle part. Et il y aurait lieu de montrer que le Christ est présent à toute cette diversité, inconnu, connu ou méconnu, désiré, accepté ou repoussé, mais toujours principe et centre du mouvement.

L'histoire par la critique devenant de plus en plus une étude de l'humanité ainsi envisagée par le dedans, on peut rêver pour les Bossuet de l'avenir la tâche de faire, à ce point de vue, une nouvelle synthèse de l'humanité dans le Christ et un nouveau discours sur l'histoire universelle. On nous parle maintenant de *critique constructive*. Rien de mieux, et c'est à cela que l'histoire doit aboutir. Mais qu'on sache bien toutefois que, pour être constructive, il faut à la critique une âme organisatrice, c'est-à-dire une foi et une pensée.

*
* *

Mais il est évident que la tradition n'est pas une lettre morte, une formule de vérité abstraite que des mémoires après l'avoir conservée transmettraient simplement à d'autres mémoires. Elle est un esprit de vérité, une vie de vérité concrète qui, pendant que l'erreur s'égare en des sens divers et opposés, entretient et développe dans les générations successives une unité organique de croyances et de pensées. Elle est plus que le lien qui les soude les unes aux autres. Elle est la sève, incessamment enrichie, qui des unes passe dans les autres. Par elle celles qui apparaissent continuent celles qui s'en vont, en reprenant leur vie au point où elles l'ont laissée, pour faire à leurs risques et périls la même œuvre.

Et il est évident encore qu'il ne faut pas demander à la tradition, à quelque moment qu'on la considère, une expression adéquate et définitive de la vérité qui dispenserait ceux qui surviennent de chercher à leur tour et d'avoir, à leur tour et pour leur compte, à intégrer dans leur vie la vérité du Christ. Elle nous donne

beaucoup moins, heureusement, puisque d'une part le passé dont elle se dégage se reflète toujours en elle avec ses relativités, et puisque d'autre part les motifs de croire qu'elle fournit ne peuvent nous déterminer à croire que si nous les faisons devenir nos motifs. Mais aussi on peut dire qu'elle nous donne beaucoup plus, puisqu'elle nous apporte, avec tout ce qu'elle contient, une vaste expérience de vie, dont son témoignage explicite n'est toujours qu'un écho affaibli et incomplet, et qu'il nous appartient, avec son concours, de transformer cette expérience en notre expérience propre pour produire un témoignage nouveau et plus complet.

* * *

Il ne s'agit donc pas ici de connaître le passé pour, en s'appuyant sur lui, s'y reposer et se fixer à ce qu'il fut. Il s'agit de le connaître pour, en vivant de la même foi et de la même vérité, bénéficier de ses efforts et de ses conquêtes. Et c'est indispensable d'y avoir recours : car autrement l'humanité serait comme un homme qui tous les jours oubliant ce qu'il

était, ce qu'il croyait, ce qu'il pensait la veille, serait dans la nécessité chaque matin de recommencer sa vie. De telle sorte que se détacher du passé pour vivre, pour croire et pour penser, c'est s'immobiliser tout autant et plus encore peut-être que de vouloir s'y tenir.

Mais pour bénéficier du passé, de ce passé que nous n'avons pas plus à subir qu'il ne serait légitime de le rejeter ou de le négliger, il faut nous mettre en état de le voir tel qu'il est : car ce n'est pas en l'imaginant tel que nous voudrions qu'il fût, ni en inventant des traditions de fantaisie, que nous recevrons de lui ce que nous en devons recevoir. La tâche n'est pas facile. Il s'agit en effet ici du passé vu par le dedans, dans son âme, pourrait-on dire. C'est là du reste ce qui constitue sa vraie réalité, mais une réalité extrêmement complexe. Pour connaître le passé c'est cette âme qu'il faut retrouver ; c'est avec elle qu'il faut prendre contact. L'érudition proprement dite ne fournit qu'une matière. Pour prendre contact avec l'âme du passé il faut savoir l'atteindre à travers les faits et les textes. Or, rien que pour découvrir dans un fait, avec son motif

et son caractère, l'acte vital qui l'a produit et dans un texte la pensée exacte qui s'y est exprimée, il faut pour ainsi dire sortir de sa propre vie et de sa propre pensée, comme pour vivre et penser dans un autre milieu. C'est ce qu'on appelle être objectif : on ne connaît le passé qu'à ce prix. Nous n'avons pas à dire comment on le devient. La sincérité avec soi-même n'en est peut-être pas la condition la plus facile à réaliser. Néanmoins les progrès qu'on a faits servent à en faire de nouveaux.

Mais ce qui en résulte et ce qu'on y gagne, ce n'est pas seulement la richesse d'informations qui permet de reconstituer le passé et d'assister du dehors à sa vie comme à un spectacle ; c'est infiniment plus. On y gagne, en retrouvant la manière dont la vérité du Christ est née dans l'esprit de ceux qui ont cru, les aspects sous lesquels elle s'est présentée, les obstacles qu'elle a dû vaincre, les questions qu'elle a suscitées dans la suite des temps, de la ressaisir dans sa source et, sous la variété même de ses manifestations, de découvrir l'unité de son essence et de son développement.

La vivant déjà, en la voyant vivre on apprend à la mieux vivre et à la mieux connaître.

*
* *

Voilà comment le passé que, pour le comprendre, nous devons éclairer de la vérité déjà accueillie au moins par la bonne volonté, nous fournit à son tour la lumière qui nous éclaire et qui sans doute nous permet de le comprendre ensuite mieux qu'il ne s'est compris lui-même. La connaissance de nos origines historiques nous aide à remonter à nos origines métaphysiques et réciproquement. Et dans la connaissance de nos origines se trouve la connaissance de nos destinées ; si bien que le passé, par une interversion toute naturelle, devient un flambeau qui marche devant nous pour indiquer la route, une nuée lumineuse qui dans la nuit du temps nous guide vers l'éternité. Et comme à un autre point de vue c'est aussi une impulsion qu'il nous donne, on pourrait dire encore qu'au lieu d'être un poids mort ou une chaîne qui nous retiendrait, il est le flot montant qui nous emporte et nous pousse vers d'autres rivages.

Pour bien nous rendre compte du rôle que joue ici la connaissance du passé, considéré dans les témoignages qu'il fournit sur la vérité du Christ, il nous semble intéressant de constater ce que cette connaissance a produit relativement à deux attitudes d'esprit fort différentes.

* * *

On sait que les protestants ont débuté par dire que pour avoir le vrai, le pur et le complet témoignage sur la vérité du Christ, il fallait, se dégageant de l'enseignement de l'Église et de la tradition, remonter aux écrits des disciples immédiats et n'accepter que ce qui était affirmé par eux. Et leur grand grief contre le catholicisme c'était d'avoir surchargé, et par conséquent dénaturé, la vérité du Christ, en ajoutant des dogmes nouveaux et des institutions nouvelles.

Pour leur tenir tête, d'autre part, il y en eut qui tout simplement jugèrent indispensable de soutenir que l'Église telle qu'elle était actuellement, avec son développement doctrinal, institutionnel et hiérarchique, et plus ou

moins même avec les théories de tels ou tels de ses théologiens, avait été posée et organisée dès l'origine pour durer à travers les siècles, non seulement stable et ferme, mais immobile comme un bloc de granit.

Malgré la diversité des points de vue on fut ainsi inévitablement amené des deux côtés à recourir à l'histoire. Et il nous semble même que, dans l'ordre des choses religieuses, c'est à cette occasion que naquirent les préoccupations historiques qui depuis trois siècles sont allées grandissantes. Mais jamais mouvement n'a tourné plus complètement contre ceux qui l'avaient provoqué.

* * *

Pendant longtemps les protestants firent tout ce qu'ils pouvaient — et il y en a encore qui continuent — pour conserver à la lettre des Livres saints, à travers même les interprétations variées et opposées qu'ils en donnaient, un respect qu'on pourrait presque dire superstitieux, puisqu'ils regardaient le texte de la Bible comme une sorte d'oracle que chacun n'avait qu'à consulter pour en recevoir la réponse

qu'il attendait. Grâce aux habitudes d'esprit traditionnelles qu'ils tenaient de l'Église, ils continuèrent d'abord de trouver dans l'Écriture une partie au moins de ce qu'on y avait trouvé auparavant. Estimant que c'en était la partie essentielle, ils estimaient en conséquence qu'ils se suffisaient avec la Bible ; et ils aimaient à penser qu'elle était pour eux un point d'appui solide comme une terre ferme et une lumière claire comme un soleil.

Mais le jour devait venir, et il ne tarda point, où l'esprit traditionnel qui ne s'alimentait plus à sa source s'épuisa. Et alors on se trouva seul en face d'un texte sans autre ressource que de l'étudier en historien et en critique. Et comme, en vertu de la position prise, on n'avait plus de tradition à son service, ce qu'il fallait demander à l'histoire et à la critique ce n'était plus seulement la connaissance exacte de ce qui avait été et de ce qu'on avait cru et pensé, mais c'était de produire dans les esprits la vérité du Christ et la foi. On demandait l'impossible ; et nous en avons dit plus haut les raisons [1].

1. Il est vrai qu'en même temps on faisait appel à l'inspi-

Aussi est-il arrivé ce que chacun sait. Et rien n'est plus significatif à cet égard que ce qui s'est passé principalement en Allemagne au siècle dernier. De l'Évangile lui-même, pour ceux qui avaient voulu en faire l'unique principe et l'unique source de la foi au Christ et de la religion chrétienne, il n'est pour ainsi dire rien resté. Il s'est dérobé sous leurs pas comme un sol de rêve ; et de soleil qu'il devait être il est devenu à leurs yeux une nébuleuse évanouissante. Comme un corps dont on aurait retiré l'âme, il s'est dissous pour eux [1].

Or il s'est dissous précisément parce qu'on avait commencé par en faire une sorte d'absolu tombé du ciel, quelque chose de complet et d'achevé, du divin sans humain, sans rien de contingent ni de relatif, qui se suffisait à soi-même et qui par conséquent, tel quel, devait à tout jamais suffire à l'humanité. C'est

ration de l'Esprit-Saint. Mais l'illuminisme qu'on introduisit ainsi fut bien vite déconsidéré par les interprétations fantaisistes auxquelles il donna lieu et qui se heurtèrent les unes aux autres.

1. Nous renvoyons sur ce point aux études pénétrantes et richement documentées de M. G. Goyau dans son livre : *l'Allemagne religieuse.*

cette conception qui n'a pas tenu au contrôle de la critique auquel on s'est trouvé obligé de la soumettre. Et c'est bien le cas de dire que par la critique on a simplement détruit l'idole qu'on s'était fabriquée. Il en résulte que le protestantisme à l'heure actuelle se trouve de plus en plus nettement placé en face de cette alternative ou de disparaître comme forme de la religion chrétienne, ou, s'il veut reprendre vie et cohésion, de se rattacher au tronc à travers lequel circule la sève de la vérité.

* * *

De leur côté ceux que nous pouvons appeler les traditionalistes à outrance ont fait également ce qu'ils ont pu pour maintenir leur conception d'une tradition et d'une Église immobiles. Peut-être se seraient-ils contentés volontiers de soutenir *a priori* que cela devait être. Néanmoins, bon gré mal gré, comme par la force des choses, il leur a fallu descendre eux aussi sur le terrain de l'histoire et de la critique. Et une fois descendus sur ce terrain ils n'ont pu garder leurs positions.

Comme ils ne reculaient que pas à pas et ne cédaient qu'en détail, ils ont bien tâché de croire et de faire croire, en ne regardant toujours qu'en particulier chacune de leurs concessions, qu'elles n'entamaient point leur manière de concevoir la tradition et l'Église. Mais en s'ajoutant les unes aux autres, les concessions ont fini par former une sorte de masse dont il est devenu impossible de se dissimuler le sens et l'importance.

Cette constatation, nous ne saurions le méconnaître, a jeté un certain nombre d'esprits dans le désarroi. Le bloc, qu'on se plaisait à admirer en imagination, s'est mis pour ainsi dire à s'effriter. Et comme il devait être invulnérable tel qu'on l'avait conçu, il a semblé que c'était une menace de ruine. Et c'en était une en effet. Mais, s'il s'est mis à s'effriter et à menacer ruine, c'est qu'il n'était encore aussi qu'une idole qu'on avait substituée à la réalité.

Et voilà comment les traditionalistes à outrance dont nous parlons se sont trouvés à leur tour dans la nécessité d'admettre qu'il y a eu dans l'Église, non pas sans doute changement au sens rigoureux du mot, mais mouvement

et croissance à tous les points de vue, et qu'en conséquence, au lieu d'être un bloc, l'Église est un organisme et se comporte comme un organisme.

*
* *

Ce qui arrive aux uns est la preuve que l'Évangile — et il en faut dire autant de toutes les parties de la Bible — n'est pas et ne peut pas être ce qu'ils en voulaient faire. Et ce qui arrive aux autres est également la preuve que l'Église est, non pas quelque chose de moins, mais quelque chose de plus que ce qu'ils concevaient.

Bien loin qu'à cause de cela l'Évangile et l'Église se dissolvent au feu de la critique, comme d'une part on le prétend et comme d'autre part on le craint, si la critique, s'inspirant d'un autre esprit, cherche sincèrement à les prendre pour ce qu'ils sont, elle ne peut aboutir au contraire qu'à mettre en lumière leur vrai caractère et leur vitalité. Et c'est déjà le résultat qu'il nous est permis d'en dégager avec précision.

On avait imaginé des synthèses rigides. La synthèse réelle au contraire se montre souple.

Et c'est par souplesse et non par rigidité qu'elle est à la fois résistante et conquérante. Elle n'est pas à la merci de la moindre découverte des historiens ou des philologues ou des savants, parce que ce qui la constitue, ce n'est pas une juxtaposition de faits ou une juxtaposition de mots, mais un principe organisateur de vie.

* * *

L'Évangile est un témoignage de foi : il se présente comme exprimant la vérité du Christ ; et la critique ne fera pas qu'il se présente comme exprimant autre chose. Mais ce qui appartient à la critique c'est de rappeler à ceux qui l'oublient que ce témoignage ne s'est pas formulé dans l'abstrait. L'Évangile exprime la vérité du Christ, en fonction d'une société et pour une société qui en vit à travers les péripéties du temps. A ce titre il apparaît donc comme faisant corps avec elle. Et remarquons bien que cette société n'a pas seulement, ainsi que trop souvent on a l'air de le supposer, suivi son apparition, comme si elle était l'effet dont il aurait été la cause. Elle l'a précédé au con-

traire. Elle ne lui est pas seulement postérieure ; elle lui est aussi antérieure [1]. Et, quel que soit le concours qu'elle a eu pour le produire, il est né d'elle et en elle.

Le Christ n'est pas venu en ce monde faire un discours ou dicter un livre qu'on aurait enregistré sténographiquement, pour s'en aller ensuite, satisfait de nous avoir à son tour dotés d'un système d'idées. Il y est venu vivre et fonder une vie. Et contrairement à ce qu'ont toujours essayé de faire les sociologues, depuis ceux d'autrefois jusqu'à ceux d'aujourd'hui, c'est en fondant une vie qu'il a fondé une société : car l'une ne peut être que le résultat de l'autre. Sa vérité fut, dès l'origine, comme elle l'est encore, l'aliment de cette vie et le ciment unificateur de cette société.

On l'a vécue, on l'a pensée, on l'a parlée, on l'a prêchée avant de l'écrire. Et on ne l'a écrite que pour aider à la penser, à la parler, à la prêcher, afin de la faire vivre encore.

1. Il s'agit évidemment ici de l'Évangile écrit dont le texte est entre nos mains, et non de « la bonne nouvelle » elle-même, tombée des lèvres du Christ, qui, après avoir uni les disciples dans la même foi, fut d'abord propagée par eux sous forme d'Évangile oral.

*
* *

Mais outre qu'en l'écrivant, si claire et si catégorique qu'en pût être dans l'ensemble l'expression, on lui imposa inévitablement la limitation des mots et la relativité des idées courantes dont on se servait, il est évident aussi qu'on ne chercha à l'exprimer que dans ses éléments essentiels, comme pour en avoir un mémento ; de telle sorte que de ceux qui ont écrit l'Évangile, bien qu'ils soient pour nous des initiateurs inspirés, bien qu'aussi par leur foi et par leur amour ils aient sans doute vécu mieux que n'importe qui la plénitude de la vérité du Christ, nous ne pouvons pas dire qu'ils l'aient pensée, ni surtout qu'ils l'aient exprimée dans sa plénitude. La vérité du Christ contenue dans l'Évangile, par rapport à ce qui a suivi et qui suivra, est donc simplement un germe déposé dans le sein de l'Église et par l'Église dans le sein de l'humanité. Nous disons toutefois : par rapport à ce qui a suivi et qui suivra, car si les disciples ont mis du temps à comprendre, s'ils ont été *tardi corde*, il est évident qu'au moment où furent écrits les diffé-

rents témoignages qui composent l'Évangile, le germe s'était déjà singulièrement développé dans leur esprit et que l'objet de leur foi avait pris une précision et une détermination qui en fixaient, nettement et profondément, le sens pour l'avenir.

Mais bien loin que ce fût du premier coup un épuisement, ce n'était néanmoins de toutes façons qu'un commencement. Et du reste en ce monde il n'y a toujours que des commencements quand il s'agit de la vérité du Christ. L'Église, c'est-à-dire la société des fidèles, continua d'exister après, comme elle avait existé avant, pour continuer de porter le même témoignage et d'être le même foyer de vie. Et pour ceux qui seraient encore tentés de le méconnaître, le rôle de la critique, ici, c'est de mettre de plus en plus en lumière qu'au lieu d'être un simple appareil enregistreur et transmetteur, monté une fois pour toutes avec tous ses rouages, fonctionnant toujours mécaniquement de la même manière et communiquant toute faite une vérité reçue toute faite et toute formulée, l'Église est au contraire l'organe vivant de la vérité vivante du Christ.

C'est toujours le même témoignage qu'elle a porté à travers les siècles : mais elle ne le porte efficacement qu'en le faisant toujours fructifier. Et ce qui a été la loi du passé est encore la loi du présent, comme ce sera la loi de l'avenir. Et il est vraiment beau qu'il en soit ainsi. Toutes les générations successivement et, dans chaque génération, tous les individus, depuis les plus petits jusqu'aux plus grands, chacun à sa manière et selon ses moyens, sont conviés à donner leur concours pour faire en ce monde la vérité du Christ.

*
* *

Mais on comprend aussi dans ces conditions que la vérité du Christ ne saurait être séparée de l'Église pour être connue et vécue hors de l'Église. C'est dans l'unité, par l'unité et pour l'unité qu'on la trouve. On ne l'obtient qu'en la cherchant avec les autres, par eux et pour eux autant que pour soi. Et la posséder c'est communier aux autres en elle à travers le temps comme à travers l'espace.

On a eu peur de la critique parce que la critique préconise et exerce le sens du relatif. On

a cru qu'ainsi elle ne pouvait être que destructrice. Elle est en effet destructrice d'idoles. Mais de cela nous ne saurions nous plaindre, puisque même quand elle ne le veut pas, c'est encore la vérité qu'elle sert. Il faut avoir le sens du relatif pour comprendre le passé, et il faut aussi avoir le sens du relatif pour préparer l'avenir. Le sens du relatif c'est le sens même de la vie et du développement dont elle est susceptible. Mais il nous empêche si peu d'avoir le sens de l'absolu qu'il est conditionné par lui et qu'il le conditionne à son tour : car ce n'est que par le sens de l'absolu que nous avons le sens du relatif et réciproquement. Ils sont comme les deux pôles de notre existence. Et s'il importe d'avoir le sens du relatif c'est justement pour n'en pas être dupe; c'est afin de pouvoir en dégager de plus en plus l'absolu qui s'y trouve et qui, pour s'adapter à nous, s'en est momentanément revêtu. Autrement on resterait inerte dans le contentement béat de ce qu'on est et de ce qu'on sait, en se faisant inconsciemment la mesure des choses et de la vérité. Avoir le sens du relatif, c'est donc en définitive avoir le sens d'un ab-

solu vivant qui agit en nous et avec nous pour nous élever au-dessus de nous-mêmes. Et quand on prétend n'avoir plus que le sens du relatif tout seul, c'est précisément qu'on l'a perdu en s'érigeant abusivement soi-même en absolu; de même que réciproquement s'imaginer qu'on possède absolument l'absolu, c'est y substituer l'idée subjective et relative qu'on en a.

CHAPITRE HUITIÈME

Comment se concilient l'immutabilité et la mobilité dans le christianisme.

Ainsi se trouve précisé pourquoi, s'il est illégitime de vouloir se suffire avec l'histoire, il est non moins illégitime de vouloir s'en passer. Du point de vue de l'histoire tout est devenir et mobilité. C'est que pour l'humanité comme pour les individus ce qui doit être n'est pas encore. Il n'y a pas de moment du temps dans lequel nous puissions nous fixer. Nous sommes *in via*. Il faut que nous marchions. Mais dans ce devenir, le soutenant, le justifiant, l'expliquant, il y a un immuable qui en est à la fois le principe et la fin. Nous ne marchons qu'en nous appuyant sur lui.

Puisqu'il s'est opéré, et qu'en conséquence il continuera de s'opérer ce que beaucoup ne craignent pas d'appeler une évolution, — car on nous parle même de l'évolution du dogme, de ce qui en soi a toujours été regardé comme

la chose stable par excellence, — il apparaît ainsi comment cette évolution se produit et de quelle manière il faut l'entendre [1].

Si nous considérons l'Église dans les organes qu'elle s'est donnés et dans la diversité de leur fonctionnement, nous voyons se manifester une « idée directrice » qui y a présidé en s'adaptant aux besoins essentiels et même aux besoins accidentels de l'humanité. Il y a en elle unité de vie [2].

Si nous la considérons dans sa doctrine, à travers les développements qu'elle a reçus, nous voyons également se manifester la même

1. Il importe que ce mot ne donne pas le change à cause de l'usage qu'on en fait autour de nous. Grâce à l'évolution on a imaginé que le tout pouvait sortir de rien. Pour éviter d'admettre que Dieu crée le monde, on admet que c'est le monde, se développant par son effort propre, qui est en train de créer Dieu. On retourne les termes : au lieu de dire que Dieu est et que le monde se fait, on dit que le monde est et que Dieu se fait. Quand on se contente avec cela on n'est vraiment pas difficile. L'évolution est la loi de la vie, mais elle n'en est pas le facteur, le principe agissant. Et c'est en principe agissant qu'on la transforme par une colossale illusion.

2. On peut consulter à ce sujet *Études d'histoire et de théologie positive*, par Mgr Batiffol. Ce livre nous fait assister, clairement et sans ambages, aux différents moments de l'évolution qui s'est produite sur certains points des plus importants, comme l'organisation de la Pénitence et de la Hiérarchie.

vérité ; non pas sans doute encore une fois une vérité abstraite dont les différents aspects se déduiraient les uns des autres, comme se déduisent les unes des autres les propriétés d'une notion géométrique, mais une vérité concrète d'amour infini qui se multiplie pour ainsi dire et se partage librement par des moyens divers.

L'évolution ne consiste jamais en ce qu'on invente de toutes pièces des vérités nouvelles. Dans l'ordre dogmatique de la vérité absolue il n'y a point de ces découvertes qu'un homme ou une époque puissent s'attribuer en propre. On amène à la lumière ce qui était dans la pénombre ; on trouve le mot qui exprime pour soi et pour les autres la pensée qui s'élaborait depuis longtemps dans les profondeurs de la vie ; on dévoile un aspect des questions qui avait été, non pas inaperçu, mais négligé, et qu'on fait surgir au premier plan. En général tout progrès spéculatif s'accomplit par une transposition des problèmes. Des vérités auxquelles nous avons d'égales raisons de tenir arrivent, quand nous les pressons, à nous apparaître comme formant des antinomies, parce que le biais sous lequel

nous les envisageons ne nous permet de les voir que d'une manière incomplète ; et dès lors nous sommes dans la nécessité de chercher un autre point de vue d'où elles se concilient. Mais ce point de vue était déjà pressenti dans le conflit même qui s'élevait entre elles et surtout dans le besoin de l'une et de l'autre qui empêchait de sacrifier l'une à l'autre. Aussi ce qui caractérise toute conception et toute méthode qu'on appelle nouvelles et que quelqu'un vient à bout de préciser pour lui-même et pour les autres, c'est qu'ensuite il a conscience, lorsqu'il y réfléchit, qu'elles étaient déjà en germe, et même ordinairement beaucoup plus qu'en germe, dans les efforts de pensée faits avant lui et autour de lui. Et c'est si vrai qu'au moins après coup il en trouve partout des traces qu'il s'étonne de n'avoir pas vues plus tôt.

Voilà comment, les témoignages du passé venant s'épanouir dans les témoignages du présent, la vérité du Christ grandit dans l'Église et par l'Église, comme elle grandit dans chaque individu qui la cherche, toujours ancienne et toujours nouvelle.

* * *

Et pour achever de caractériser nettement cette évolution nous ajouterons que pour être vécue et pensée par nous la vérité du Christ a dû d'abord être vécue et pensée par lui. Sans doute nous la faisons en nous ou, si l'on préfère, elle se fait en nous avec notre concours. En ce sens il est juste de dire que le Christ devient dans l'Église, que sa vérité s'y développe ; de même qu'il est encore juste de dire qu'il devient et que sa vérité se développe dans les individus. *Mihi vivere Christus est*, disait saint Paul. Mais le Christ ne devient ainsi dans l'Église et dans les individus que parce qu'il est d'abord en lui-même. Et, à parler plus exactement, ce sont l'Église et les individus qui deviennent par lui et en lui. L'Église et les individus vivent de la vérité du Christ. Ils ne font pas la vérité du Christ en soi. Pour en vivre ils la découvrent ; ce qui est vrai c'est qu'ils ne la découvrent qu'en la vivant. Cela suppose que la vérité du Christ est présente et agissante en eux. Mais il a fallu d'abord qu'elle fût présente et agissante en lui pour s'introduire par lui dans l'humanité.

Parce que les apôtres en vivant avec le Christ ne conçurent pas tout d'abord, ou ne la conçurent qu'en l'associant à des idées qui la rapetissaient ou même la dénaturaient, la vérité qu'ensuite ils devaient découvrir en lui, il en est qui ont semblé croire qu'il fallait admettre que le Christ avait commencé par cacher ou au moins par retenir systématiquement et artificiellement cette vérité. Et comme à la réflexion il répugne incontestablement de faire jouer au Christ un pareil jeu, de là est née l'opinion toute contraire d'un Christ qui, au lieu de dissimuler sa vérité ou de n'y pas faire participer les autres comme il l'aurait pu, l'avait lui-même ignorée ou du moins n'en avait eu qu'un sentiment vague et mal défini. Si bien qu'il n'aurait pas su et pensé de lui-même ce qu'ensuite on en a su et on en a pensé : sa vérité ne se serait fait jour qu'après coup dans l'Église. Ces deux opinions extrêmes sur le Christ, entre lesquelles on voudrait nous imposer de choisir, ne sont pas plus fondées l'une que l'autre.

*
* *

C'est en tant que Médiateur et Rédempteur,

dirons-nous d'abord, que le Christ est la vérité pour nous. Or, s'il n'avait pas connu pleinement sa propre vérité sous ce rapport, il n'aurait pas pu remplir ce rôle de Médiateur et de Rédempteur. On comprend qu'un prophète ou un apôtre ne connaisse que d'une manière incomplète ou encore enveloppée la vérité qu'il annonce ou qu'il prêche. Mais le Christ est plus qu'un prophète et plus qu'un apôtre, puisqu'il est justement l'objet sur lequel porte le témoignage des prophètes et des apôtres. Il n'est pas seulement révélateur de vérité ; il est, ainsi que nous l'avons déjà dit, acteur de vie divine dans l'humanité. Et il faut ajouter qu'il devient en même temps acteur de vie humaine dans le sein de la divinité. Il est donc le centre vers lequel converge le ciel et la terre et dans lequel s'accomplit ce qu'on peut appeler la jonction de l'homme et de Dieu.

Si le Christ en vivant et en mourant n'avait pas connu la vérité qu'il est pour nous, il eût été une victime inconsciente, et par conséquent stérile, d'un courroux exerçant sa vengeance au hasard. Ce qui fait l'efficacité de sa Passion, c'est qu'elle embrasse dans un même amour

Dieu et l'humanité tout entière ; c'est qu'elle est acceptée comme telle avec une obéissance consentie et voulue. Il n'a pas subi une destinée plus forte que lui. Il a pris à sa charge, sachant ce qu'il faisait, toute l'humanité et toutes ses misères, l'humanité de chacun de nous et les misères de chacun de nous. C'est tout cela qui a constitué son agonie. C'est avec tout cela et pour tout cela qu'il a accompli son sacrifice qui est essentiellement un acte d'amour. Il n'est rédempteur de chacun de nous que parce qu'il a voulu l'être. Toute autre conception du Christ enlèverait à la foi même son objet. Si nous allons à lui c'est pour l'entendre nous dire, comme Pascal : telle goutte de sang je l'ai versée pour toi !

La Passion dans son fond est donc une action, l'action suprême du Christ qui, s'étant fait solidaire de l'humanité pour faire l'humanité solidaire de lui, retourne sciemment, volontairement, librement à son Père, et nous ouvre la voie, en passant par le renoncement et par la mort à la chair de péché dont il s'était revêtu et qui est notre chair de péché. Et la Passion est l'achèvement, le couronnement de

sa vie terrestre. Il se libère ainsi de la responsabilité qu'il a assumée. Et c'est en nous unissant à lui pour compléter en nous sa Passion, comme dit saint Paul, que nous nous libérons avec lui.

*
* *

Mais quelque lenteur que les disciples aient mise à reconnaître ce qu'il était, quelque lenteur que nous y mettions nous-mêmes encore après eux, si incomplets peut-être qu'aient toujours été et que seront toujours en ce monde les résultats obtenus dans cet ordre de choses, il faut dire, nous semble-t-il, que la vie du Christ a été employée tout entière d'une part à réaliser sa mission médiatrice et rédemptrice et d'autre part à en manifester et à en révéler la vérité. Et si du premier coup cette vérité n'a pas ébloui le monde, foudroyant en quelque sorte les esprits de sa clarté, on n'a pas plus le droit d'en conclure que le Christ l'a retenue en lui artificiellement qu'on n'a le droit d'en conclure que lui-même ne la connaissait pas. Pour raisonner ainsi les uns imaginent qu'il aurait pu et les autres qu'il aurait dû, à la manière d'un théologien, faire une théorie de lui-

même et, achevant en une fois pour l'humanité la science de ce qu'il était, fixer à tout jamais cette science dans un langage absolu et adéquat qui aurait valu également pour tous les temps, tous les lieux et tous les esprits ; de telle sorte qu'après lui il ne serait plus rien resté à comprendre ni rien à dire.

Si rempli que fût le Christ de sa propre vérité il ne pouvait pas, il ne devait pas procéder de cette façon. C'est qu'alors en effet il n'aurait plus eu rien d'humain en lui. Et, n'ayant plus en lui rien d'humain, ou bien il n'aurait rien laissé d'humain chez ceux qui l'entendaient, et sa divinité absorbant tout, se substituant à toute vie propre, à toute initiative de leur part, il n'y aurait plus eu en définitive d'humanité ; ou bien il les aurait pris tels qu'ils étaient, avec leurs préjugés et leurs ignorances, avec leur humanité réelle, pour leur exprimer sa vérité dans l'absolu, et par suite, cette vérité les dominant et leur restant étrangère et extérieure, non seulement ils n'eussent pas reconnu en lui le Dieu, mais ils n'eussent même pas reconnu l'homme [1].

1. Supposons en effet qu'un mathématicien ou un philo-

*
* *

Pour manifester et révéler sa vérité, il fallait donc qu'il l'adaptât en l'humanisant ; il fallait qu'il se fît lui-même non seulement un homme, mais l'homme de ceux à qui il s'adressait, l'homme du milieu où il vivait ; il fallait qu'il en prît le tour d'esprit et qu'il en parlât le langage. Et ce n'était ni sujétion, ni feinte, ni artifice : c'était condescendance et charité. Si le Christ avait simplement subi le milieu où il vivait, il n'aurait rien eu de plus que les autres à y introduire pour le transformer ; il n'eût été par conséquent que l'occasion et non la cause et le principe de ce qui s'est fait sous son nom. Et si, d'autre part, ne le subissant pas il avait feint de le subir, sa vie réelle et son action réelle, qui seraient restées au-dessus, n'auraient pu davantage le modifier : ses paroles n'eussent été que des sons vides ; son humanité n'eût été qu'apparence, et de cette apparence d'humanité

sophe s'en aillent au milieu de gens totalement ignorants et se mettent à leur débiter leur science, comme s'ils s'adressaient à des mathématiciens ou à des philosophes de profession, non seulement on ne les écoutera pas et on ne les comprendra pas, mais on les éconduira en disant qu'ils déraisonnent.

une fois reconnue comme telle nous ne saurions plus rien attendre.

Ce qui a fait et ce qui fait encore l'efficacité de sa vie, de son action et par suite de ses paroles, c'est que tout en dominant le milieu où il est apparu il s'y est cependant réellement et pleinement introduit pour y vivre, y agir et y parler. Et ce miracle il n'y a que la charité qui ait pu l'accomplir. S'il y a là un mystère, c'est donc un mystère de charité que la charité seule éclaire.

*
* *

Ce qui caractérise la charité, en effet, — et ici il faut la pousser à l'infini, — c'est que celui qui est animé par elle, tout en restant ce qu'il est en lui-même, se mêle tellement aux autres, entre tellement en eux qu'il partage effectivement leur sort, qu'il travaille avec eux, qu'il souffre avec eux, qu'il a faim et soif, qu'il est tenté, qu'il a du remords, qu'il porte avec eux le poids de leurs fautes et de leurs erreurs, qu'il se repent avec eux et pour eux. Et si haut placé qu'il soit d'autre part au-dessus de leurs misères — autrement il n'y aurait pas charité —

rien n'est moins fictif que les états par lesquels il passe : en toute vérité il devient les autres[1].

On conçoit de ce point de vue et par ce moyen que le Verbe, Fils éternel du Père, sans jamais cesser d'être ce qu'il est, se soit par charité revêtu d'humanité et qu'ensuite, par charité encore, son humanité se soit aussi revêtue de nos faiblesses et de nos maux. La charité a fait en lui la synthèse du divin et de l'humain, et tout a pu y entrer hormis le péché. Étant Dieu il a pu s'anéantir jusqu'à prendre la forme d'esclave, et portant le poids de nos fautes se sentir réellement abandonné de Dieu[2].

1. « Quis infirmatur et ego non infirmor ? Quis scandalizatur et ego non uror ? » (*II Corinth.*, chap. XI, v. 29.)

2. Des problèmes de toutes sortes sont soulevés au sujet de ce qu'on pourrait appeler la psychologie du Christ. C'est la tâche des théologiens-philosophes de s'appliquer à les résoudre. Mais ces problèmes sont dominés et éclairés par la lumière que projette sur notre vie l'idée du Médiateur, de l'Emmanuel, du Dieu avec nous, pour expliquer l'impossibilité où nous sommes de trouver le repos ailleurs que dans l'infini et pour donner un objet à nos aspirations. Le Christ est l'envoyé de l'amour divin dont nous sommes tous blessés au cœur. Pour comprendre quelque chose à ce qu'il est, c'est sous cet aspect qu'il faut d'abord l'envisager. Et voilà aussi, en spéculant sur lui, ce qu'il ne faut jamais perdre de vue : car autrement on transforme en spéculation abstraite la solution d'un problème vital qui est essentiellement concret et pratique.

Voilà comment, de même que pour agir dans l'humanité il s'est fait l'un de nous, il s'est fait aussi l'un de nous pour parler à l'humanité. C'est à ceux qui l'entouraient, à ceux de son pays et de son temps qu'il s'est tout d'abord et directement adressé. C'est par eux, en partant de ce qu'ils étaient, qu'il a cherché à se faire comprendre. Et encore une fois ce n'est point par artifice qu'il s'est mis à leur portée, ni en retenant la vérité qui était en lui ; c'est au contraire en se faisant l'un d'eux parce que c'était le seul moyen de la leur communiquer. Il ne la retenait pas plus que ne la retient le maître qui, pour enseigner ce qu'il sait, se met au niveau d'un enfant.

Et même, comme en témoigne l'Évangile, il a dû accepter d'abord, non seulement d'être incomplètement compris, mais encore de voir prendre en un sens matériel ce qu'il disait en un sens spirituel. Il en a souffert et il s'en est plaint. C'est que la vérité qu'il annonçait correspondait à une transformation intérieure : elle la préparait en même temps qu'elle la supposait. Et, en gémissant sur la lenteur de ses disciples, il attendait que cette transformation

se fût accomplie par le concours de l'Esprit-Saint.

*
* *

Il a donc fait infiniment mieux que de mettre sa vérité en théorie adéquate, absolue et achevée : car sous cette forme elle eût été inaccessible et stérile. Il l'a semée vivante en des cœurs vivants pour qu'elle puisse y croître, y porter des fruits et se propager. Ceci n'empêche pas que ses paroles, dont cependant nous n'avons qu'un écho, si fidèle que nous le supposions, ont pu et pourront traverser les siècles comme des traits de feu en projetant leur lumière dans les esprits de tous les temps. Mais, outre que chaque génération les interprète toujours avec le secours de la tradition tout entière dont l'Église est l'organe, la preuve qu'elles ne disent pas tout, c'est qu'on ne s'en est jamais contenté ; c'est que les docteurs, les méditatifs, les prédicateurs de tous les temps — sans parler des conciles qui y ont ajouté leurs définitions — les ont commentées, paraphrasées, scrutées et transposées pour en faire jaillir des lumières nouvelles. Semences de vie chrétienne elles ont été fécondées par la vie chrétienne

elle-même. Et néanmoins c'est toujours la même foi qui s'alimente à la même source et qui garde le même objet. Née de la parole du Christ, elle part de lui pour revenir à lui et lui dire, comme saint Pierre, avec une conviction qui sans cesse se reproduit et se renouvelle : « Vous êtes le Christ, Fils du Dieu vivant. » Il est au centre de l'humanité, comme il est au centre de chacun de nous, parce qu'il est à la fois le principe et la fin. L'Église travaille, et il travaille dans l'Église à reproduire par nous sa vie et à repenser par nous sa vérité. Les siècles écoulés n'ont pas achevé la tâche ; les siècles qui s'écouleront ne l'achèveront pas non plus : car elle ne peut s'achever que dans l'éternité. Et pendant qu'il se meut ainsi en nous pour que nous nous mouvions vers lui, il est et il demeure.

* * *

Tout le christianisme consiste donc en ceci : que Dieu vit l'humanité et que l'humanité vit Dieu. Une vaste solidarité relie le ciel et la terre. Le Christ s'étant fait solidaire de chacun, chacun est solidaire de tous.

Nous ne vivons, nous ne pensons et nous n'agissons que dans un milieu et par un milieu où Dieu même est humainement présent. Qui que nous soyons, avec tout ce que nous sommes et tout ce que nous avons, nous venons du passé. Dans le passé, derrière nous ou, pour dire les choses d'un autre point de vue, en dehors de nous, à la fois au-dessus et à côté, il y a une réalité et dans cette réalité des actes et des événements qui conditionnent notre existence et des traditions qui conditionnent notre manière de penser. En ce sens nous sommes un aboutissemeut.

Mais en même temps néanmoins nous vivons, nous pensons et nous agissons aussi par nous-mêmes et chacun est responsable de soi : de telle sorte, par conséquent, qu'ayant en nous tout le reste et en usant inévitablement, nous le conditionnons à notre tour et nous en devenons également responsables. En ce sens nous sommes un commencement. Et notre autonomie se constitue dans notre dépendance même.

Ce sont là deux vérités essentielles au même titre ; et on peut dire que toute erreur se ra-

mène à méconnaître l'une ou l'autre, sous prétexte de garder l'une contre l'autre.

*
* *

C'est ainsi que les uns au nom de leur autonomie font incessamment appel à la liberté de penser et aux droits de la raison. Et ils entendent par là qu'il n'y a rien derrière eux ni autour d'eux dont ils dépendent pour penser. Ils font de leur pensée, telle qu'elle est, la mesure des choses. Ils s'y concentrent et s'y renferment pour s'y suffire. Et tout ce qui, d'une façon ou d'une autre, les sollicite d'en sortir pour se dépasser eux-mêmes, ils le repoussent comme un ennemi qui menacerait de les envahir. Posés dans leur individualité, ils ramènent tout à eux pour tout comprendre et tout juger de leur point de vue, sans jamais se demander s'ils ne devraient pas reviser leur point de vue même. Ils détruisent, ils reconstruisent ; et le tout se passe dans leur tête, comme s'ils n'avaient rien de plus à faire que d'élaborer des idées. Il apparaît ainsi que pour penser ils se mettent à part ; et en conséquence, quels que soient les systèmes auxquels ils aboutissent,

eux aussi substituent des abstractions à la réalité. Ce sont des hellénisants.

Et parce qu'ils substituent des abstractions à la réalité, qu'ils soient dogmatiques comme Spinoza ou sceptiques comme Renan, il faut dire d'eux ce que nous avons dit des philosophes grecs, qu'ils s'y superposent, ou plutôt qu'ils se comportent comme si vraiment ils s'y superposaient. Et en effet nous voyons toujours surgir chez eux, sous une forme ou sous une autre, l'idée antique d'une humanité qui se partage en deux groupes : d'une part la foule asservie à des traditions et à des croyances dont elle est incapable de se passer, et d'autre part des philosophes et des critiques qui, totalement affranchis de ces traditions et de ces croyances, pensent comme bon leur semble, en dehors et au-dessus de tout. Et comme la société où ils vivent et dont ils vivent ne subsiste que par des traditions et des croyances qui imposent aux activités individuelles un but supérieur à elles, il en résulte qu'ils l'exploitent sans rien lui rendre. Ils bénéficient de ses institutions sans rien faire pour les consolider, les renouveler ou les vérifier, ou même sou-

vent en les sapant par la base. Leur pensée même dont ils sont si fiers, malgré la liberté avec laquelle ils en usent et en abusent, est toute pleine du passé qui se prolonge en eux. Les morts parlent par leur bouche. Les plus novateurs sont encore traditionalistes. Seulement, commei ls ne veulent pas le reconnaître, comme ils prétendent ne rien recevoir pour ne rien avoir à donner, ils épuisent ce qu'on peut appeler le capital moral, social et religieux amassé par ceux qui les ont précédés, ou entretenu par ceux qui les entourent. Ils considèrent qu'aux autres revient toute la peine de vivre pour qu'ils aient, eux, tout le plaisir de penser. Ils se font point de convergence où tout vient s'arrêter et s'absorber. Et leurs idées, si brillantes qu'elles soient, ne sont plus que des feux follets qui se consument stérilement à la surface de la vie.

*
* *

A côté d'eux et s'opposant à eux, il y en a d'autres au contraire qui, au nom du respect qu'exigent la tradition et la chose établie, con-

statant aussi d'autre part l'impuissance de l'individu à être quelque chose par lui seul, imaginent qu'il ne faut rien faire de plus que de se laisser façonner. Être ce que le milieu fait être, penser ce qu'il fait penser et comme il le fait penser, en cela consiste la vraie sagesse. Et oser y mettre quelque chose de soi, ce ne peut toujours être qu'orgueil et présomption d'où vient tout mal et toute erreur. Ceux-là ne s'attribuent donc d'autre rôle et d'autre mission que de conserver jalousement ce que le passé leur a transmis, comme des rentiers qui n'auraient plus qu'à vivre oisifs sur l'héritage de leurs pères. Ce sont des judaïsants.

Mais eux aussi à leur tour stérilisent les deniers que le Maître a distribués à ses serviteurs. Pendant que les autres, pourrait-on dire, les dépensent follement en fêtes joyeuses, ils les enfouissent lâchement pour rester en repos, en se félicitant de les garder intacts. Et c'est à quoi ils ne peuvent même pas réussir : car le don qu'ils se refusent à faire fructifier se détériore entre leurs mains. Ils s'imaginent que, par leurs pensées et par leur attitude, ils

reproduisent simplement et fidèlement une tradition qui aurait subsisté à travers les siècles jusqu'à eux, uniforme et immobile comme une chose morte. Mais il n'y a pas deux moments exactement semblables dans la vie de l'humanité, pas plus que dans la vie des individus ; et les situations n'étant jamais les mêmes, il y a toujours, quoi qu'on fasse, quelque chose de nouveau dans la manière de poser les questions et d'y répondre. Personne ne peut s'enfuir de son temps : et les plus traditionalistes eux-mêmes sont toujours novateurs. Seulement, pour ne pas vouloir se rendre compte des points de vue que la vie a fait surgir et des transformations qui se sont accomplies, ils introduisent dans la lettre de la tradition leur propre esprit et leurs propres idées. Ils parlent par la bouche des morts. Et par un subjectivisme inconscient, c'est en se projetant eux-mêmes dans le passé qu'ils prétendent ne penser et n'agir qu'en conformité avec le passé.

*
* *

Ce qu'on a appelé le rationalisme et le tradi-

tionalisme, ce n'est donc en dernière analyse que des manières diverses d'absolutisme individuel et de concentration en soi. Et ils sont aussi faux l'un que l'autre.

Pour vivre nous ne nous suff pas à
nous-mêmes, et le passé, bien
recevions tout, ne nous suffit pas
Nous sommes fécondés, constitués m
ce qu'il nous apporte; fécondés et con.
par ce que Dieu met en nous ; mais tout
ne vaut pour nous, et par nous pour les autre
que si nous le faisons valoir personnellement. Un flot de vie qui a sa source dans l'éternité vient jaillir dans notre cœur ; mais, au lieu de l'arrêter à nous ou de le laisser passer, il faut nous y jeter éperdument pour le grossir, le rendre plus entraînant et retourner avec lui à l'éternité.

Et malgré tout, malgré nos faiblesses et nos fautes, à travers les épreuves et les souffrances, au milieu des injustices et par les injustices mêmes, jusque dans la mort et dans les ensevelissements, c'est l'œuvre qui s'accomplit en ce monde. Les uns ont beau toujours crucifier le Christ, et les autres toujours le mettre au

tombeau en l'entourant de bandelettes, toujours il ressuscite et il vit [1].

1. Nous ne pouvons terminer sans signaler les articles de M. Maurice Blondel qui viennent de paraître dans *la Quinzaine* — 15 janvier, 1er et 15 février 1904 — sous le titre : *Histoire et dogme.* On y trouvera, avec un sens merveilleusement profond du Christ, une critique pénétrante et forte de deux conceptions opposées qui confusément se heurtent dans les esprits de nos contemporains.

TABLE DES MATIÈRES

CHAPITRE PREMIER

Rencontre du christianisme et de la philosophie grecque.

CHAPITRE II

La philosophie grecque.

CHAPITRE III

Le christianisme.

CHAPITRE IV

Opposition du christianisme et de la philosophie grecque.

CHAPITRE V

A quoi se ramène le conflit de la raison et de la foi : deux attitudes.

CHAPITRE VI

Le rôle de l'histoire dans la croyance religieuse : son insuffisance.

CHAPITRE VII

Le rôle de l'histoire dans la croyance religieuse : sa nécessité.

CHAPITRE VIII

Comment se concilient l'immutabilité et la mobilité dans le christianisme.

PARIS

IMPRIMERIE DE J. DUMOULIN

5, rue des Grands-Augustins, 5

Paris. — DEVALOIS, 144, av. du Maine (11, dans le passage).

